HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN LA POSMODERNIDAD

MAURICIO BEUCHOT

Primera edición, 2004
Segunda edición, 2009

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col Ajusco,
Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.
Tél/fax 56107129 y tél. 56187198
editorialtorres@prodigy.net.mx

ISBN 978-970-9066-78-4

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Los cambios en esta segunda edición han sido principalmente de puesta al día. He añadido comentarios de textos de los autores reseñados que no había podido tomar en cuenta, algunos por no haberlos conseguido, otros porque no habían aparecido. Ahora se traen aquí. También he puesto al día la bibliografía, tanto de esos textos como de estudios sobre los autores. Igualmente, he tratado de profundizar en algunas de las reflexiones que ya había incluido en la anterior edición. Creo que todo ello proporcionará mejorías al libro.

Agradezco a Gianni Vattimo la lectura del capítulo sobre su obra, así como las observaciones y sugerencias para dar mayor precisión a mi exposición de su pensamiento.

Mauricio Beuchot

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo compartir mis lecturas de algunos pensadores de la posmodernidad. Son sobre todo pertenecientes al ámbito de la filosofía, pero en algunos casos también pertenecen a la literatura o a la sociología. En todo caso, es necesario agrupar estas perspectivas multidisciplinares, que nos dan una visión más amplia y enriquecida del fenómeno posmoderno.

Este fenómeno, que a veces se llama tardomodernidad y a veces posmodernidad, ha recibido muchas teorizaciones, pero puede entenderse principalmente como reacción contra la modernidad. No ha sido igual en todos los ámbitos; a veces cuestiona un aspecto y conserva otros, a veces pretende romper con todos, y a veces no es más que una eclosión o exacerbación de cosas que ya se daban en la posmodernidad. Como quiera que sea, aquí se tomará la posmodernidad como una reacción contra la modernidad.[1]

También la posmodernidad ha sido dividida de muchas maneras, en numerosas corrientes. Una de las más útiles es la que ofrece Jürgen Habermas,[2] en posmodernidad antimoderna, posmodernidad paleoconservadora, posmodernidad neoconservadora y posmodernidad ético-crítica. Los posmodernos antimodernos son los que más propiamente han sido considerados como posmodernos, al menos

[1] Acerca de la modernidad puede verse F. L. Baumer, *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas*, 1600-1950, México: FCE, 1985.

[2] Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 69 ss.; esta clasificación la he discutido y cotejado con otras en mi libro *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: Miguel Ángel Porrúa—UIC, 1996, pp. 9-12.

en nuestros ámbitos, como Lyotard, Baudrillard, Lipovetski, Deleuze, Derrida, Vattimo y Rorty. Ellos critican de la modernidad tanto la ética como la técnica. Son los que más se enfrentan a la modernidad y también será a los que más atención dediquemos. Los posmodernos paleoconservadores son los que critican la ética y la técnica de la modernidad, y proponen la vuelta a éticas anteriores, como la de Aristóteles (Arendt, MacIntyre), la de Hegel (Taylor), etc. Los posmodernos neoconservadores critican la ética moderna, pero conservan la técnica, tanto en su aspecto mecánico como en su aspecto sociopolítico, la burocracia, dentro de la línea del neoliberalismo o neocapitalismo (Bell, Kristol, Novak, Berger). Finalmente, los posmodernos ético-críticos son, según Habermas, los que como él, Apel y otros, critican la técnica de la modernidad, pero desean conservar o, por lo menos, replantear, la ética moderna, considerando la modernidad como un proyecto incompleto, o que no pudo dar muestras de su viabilidad. Como se ve, estos últimos son los que en menor medida podrían ser llamados posmodernos. Por eso tomaremos ejemplos de las demás corrientes.

De los posmodernos antimodernos, comenzaremos presentando algunos de sus antecedentes y acompañantes de la literatura, ya que a veces los hombres de letras exponen los fenómenos mejor que los filósofos y aun que los sociólogos. Allí irán algunos que, aun cuando nunca se consideraron posmodernos, bien pueden fungir como antecedentes, por ejemplo Walter Benjamin y Georges Bataille. Otro de ellos fue acompañante preclaro, Maurice Blanchot, que a veces hasta inspiró a los mismos filósofos posmodernos.[3]

[3] J. P. Aron, *Los modernos*, México: FCE, 1988, pp. 35 ss., 290 ss. y 348 ss.

Luego presentaremos algunos provenientes de la sociología, que nos describen con mucha clarividencia la situación del ser humano en la posmodernidad, y allí estarán Jean Baudrillard y Gilles Lipovetski, que representan el ala antimoderna, y Daniel Bell, que nos servirá de ejemplo del ala neoconservadora, ya que con eso nos resultará suficiente.

Después pondremos a alguien que no se consideró posmoderno, Michel Foucault, pero que es uno de los que más han influido en el pensamiento de la posmodernidad. Servirá, por lo menos, como ejemplo de uno de sus antecesores si no es que uno de sus más célebres iniciadores. Él oscila entre la historia, la sociología, la literatura y la filosofía, así es que resulta una buena muestra de este pensamiento en varios campos.

Luego vendrán varios filósofos de esa posmodernidad antimoderna que es la que más se conoce en nuestro medio, célebres por sus críticas a la modernidad. Así, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas, Gianni Vattimo y Richard Rorty.[4] Lyotard, desde la filosofía y la sociología, proclama el tiempo de la posmodernidad, la condición posmoderna. Deleuze y Derrida han sido colocados en esta situación por sus comentaristas. Lévinas no se preocupa mucho de esta denominación, pero sus críticas a la filosofía occidental lo colocan en esa postura. Vattimo se ha llamado a sí mismo filósofo posmoderno, y lo mismo Rorty, quien, dejando las filas de los filósofos analíticos, pasó a las del pragmatismo o neopragmatismo y él mismo dice alinearse con los posmodernos. MacIntyre es excelente ejemplo de los posmodernos paleoconservadores, ya que es uno de los más preclaros

[4] M. Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, Madrid: Ed. Síntesis, 1998, pp. 97 ss.

neoaristotélicos, esto es, que proponen recuperar varios elementos de Aristóteles y adaptarlos a nuestra nueva situación, como lo habían hecho ya antes Hannah Arendt y Agnes Heller.

Es curioso apreciar que algunos autores, como el propio Vattimo, pone entre los filósofos posmodernos a los hermeneutas. No a Hans-Georg Gadamer, pero sí a Paul Ricoeur, lo cual no deja de ser desconcertante, pues no se ve en él mismo la intención de ser colocado en esa posición. Puede entenderse por el hecho de que en muchas cosas ha sido crítico de la modernidad, e incluso ha sido clarividente anticipador de modos de pensamiento; también puede entenderse por la sencilla razón de que es un hecho que la hermenéutica ha pasado a ser la *episteme* o *koiné* de la posmodernidad; pero no creo que se pueda adjudicar cualquier tipo de hermenéutica a la posmodernidad, sino una hermenéutica más precisa, como la de Vattimo, que pretende despojarse de categorías como la referencia y la verdad, que no han sido claramente dejadas por Gadamer ni, mucho menos, por Ricoeur. Por eso preferiremos ejemplificar esa hermenéutica de la posmodernidad con Vattimo. No todo posmoderno es hermeneuta, ni todo hermeneuta es posmoderno; por eso hay que ejemplificar, para precisar un poco más.

Tal es, pues, el panorama que me interesa llenar. Con eso tendremos una apreciación introductoria pero suficientemente amplia de los filósofos de la posmodernidad, que ciertamente es muy compleja, pero que a base de estos botones de muestra nos dejará ver sus perfiles principales. Acerca de ellos ofreceré mis lecturas, que desean contextuarlos y, sobre todo, entresacar sus aportaciones principales. Ya eso es el inicio de un diálogo con ellos.

LA DIMENSIÓN LITERARIA: BENJAMIN, BATAILLE Y BLANCHOT

La posmodernidad ha tenido una dimensión literaria muy fuerte. Es decir, ha habido algunos escritores que han influido mucho en los autores de la posmodernidad, e incluso en la gestación de la misma. Son Benjamin, Bataille y Blanchot. De los dos primeros se podría decir que son igualmente filósofos, pero han sido vistos más en el ala de la literatura. Del último puede decirse que él mismo se coloca como hombre de letras, como literato; pero de hecho acompañó a muchos de los pensadores posmodernos en sus búsquedas. Todos ellos describen muy atinadamente en sus escritos al hombre contemporáneo, y, de manera privilegiada, se manifiestan como individuos que viven la posmodernidad. Marcan la ruta que habrá de seguir, en su exploración, la filosofía posmoderna. Por eso resultará muy ilustrativo atender a algunos aspectos de sus obras en los que esto se puede percibir.[1]

WALTER BENJAMIN (1892-1940)

Tal vez no podamos colocar a Walter Benjamin en la posmodernidad, sino como antecesor suyo. Trató, en efecto, muchos temas y señaló muchas actitudes y fenómenos que pertenecen al acontecimiento posmoderno. La relación tan fuerte entre literatura y filosofía, entre arte y sociedad, son aspectos de su obra que se verán reflejados en nuestra época, al modo como, por ejemplo, se ven en Theodor W. Ador-

[1] M. Beuchot, "La cuestión de la alteridad en la post-modernidad y en la hermenéutica", en *Semiosis*, nn. 26-29 (1992), pp. 295-302.

no y otros miembros de la llamada escuela de Francfort. De ahí su importancia para nuestro tema.

Walter Benjamin nació en Berlín, en 1892. Estudió filosofía en Friburgo, en Berlín y luego en Berna, donde presenta una tesis doctoral sobre el romanticismo. Vuelve a Alemania y traba amistad con Gershom Scholem, con quien estudia la teología y la mística judías. Por eso, desde estudiante perteneció a movimientos de izquierda, pero trató de conjugar su marxismo con la mística judía. Ya de hecho tenía un marxismo muy independiente, debido a la lectura de Lukács y a su amistad con Ernst Bloch y Bertolt Brecht. Como tesis de habilitación preparó en Francfort un trabajo sobre el drama barroco alemán, que fue rechazado. En 1933, cuando triunfó el nazismo en Alemania, pasó a París; y cuando Francia fue ocupada por los nazis, trató de huir a España, pero, desesperado de no poder pasar la frontera, se suicidó en Port-Bou, en 1940.[2]

Entre otras obras, Benjamin ha dejado las siguientes: *Metafísica de la juventud* (1913-1914); *Programa de la filosofía por venir* (1918); *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (*El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán* 1920); *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (*Los orígenes del drama alemán* 1928); *Das Kuntswerk im Zeitalter seinen technischen Reproduzierbarkeit* (*La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* 1936, publicada completa en 1963); *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* (*Charles Baudelaire. Un poeta lírico en el apogeo del capitalismo* 1938-1939, publicado hasta 1969); *Para una crítica de la violencia*; *Über den Begriff der Geschichte*

[2] G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona: Península, 1987, pp. 150 ss. y 163 ss.; B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 126 ss.

(*Tesis de filosofía de la historia* 1940, publicado en 1942); *Angelus Novus*; *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*. Dejó inconclusa su gran obra *Das Passagen-Werk*, escrita entre 1927 y 1940; publicada, en dos volúmenes, en 1982.

Como se ve por su producción, Benjamin se interesó mucho en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la historia, la crítica del arte y la estética. No perteneció a la escuela de Francfort, pero mantuvo estrecha relación con sus miembros. Tampoco se le puede llamar "posmoderno" todavía, pero influyó mucho en la posmodernidad. Se coloca entre la literatura y la filosofía, pero descolló en ambas.

En 1919 presenta su tesis de doctorado, que publica en 1920, sobre el concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán. En ella sigue mucho a A. W. von Schlegel y a Goethe. El crítico de arte debe llegar, por capas sucesivas, hasta lo más íntimo de ella, hasta su secreto interno. Su trabajo sobre el drama o teatro de duelo alemán fue concebido en 1916, redactado en 1925 y publicado hasta 1928. Como en estos dramas el soberano es casi siempre el héroe, se ve también la teoría de la soberanía, que en los modernos será omnímoda, y para los barrocos el soberano tenía que evitar eso.[3] Un tema importante allí era el de la melancolía, y el príncipe es el paradigma del melancólico.[4] Por eso estudia mucho el símbolo y la alegoría, que llevan a la ruina. Porque la alegoría, que es lo típico del barroco, es en cuanto a los pensamientos lo que las ruinas en cuanto a las cosas. Son símbolos de la transitoriedad, de lo efímero, de lo contingente y perecedero, que es para lo que tuvo tanta sensibilidad el barroco.[5]

[3] W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990, pp. 55 ss.
[4] *Ibid.*, pp. 133-134.
[5] *Ibid.*, pp. 151 ss.

En un programa de la filosofía futura, que elaboró en 1918, Benjamin dice que hay que renovar la reflexión de Kant, pero no como lo han hecho las escuelas neokantianas. Hay que modificar el concepto de conocimiento, modificando el concepto de experiencia, de manera que no sólo dé cuenta de la experiencia mecánica —que es a la que, según él, se reduce Kant—, sino además de otro tipo de experiencias (estética, moral, religiosa...). Con este concepto nuevo de experiencia, más abarcador, se podría dar cabida a la metafísica: "Este nuevo concepto de experiencia, fundado en nuevas condiciones del conocimiento, sería él mismo el lugar lógico y la posibilidad lógica de la metafísica"[6] Esto lo lleva a una consecuencia asombrosa, pero muy sugerente: "Podría apuntarse aquí, en general, que la elaboración de un concepto de experiencia que pueda servir de lugar lógico a la metafísica, implicaría abandonar totalmente la distinción entre el dominio de la naturaleza y el dominio de la libertad"[7] Con ello se anticipa a Heidegger, y señala Benjamin a lo que él mismo llama allí una metafísica del futuro, que, me parece, todavía está por construirse, todavía está en marcha, y es la que podrá sacarnos del marasmo que todavía hoy perdura.

Su actitud es de conciencia de la crisis, por eso ha llamado tanto la atención a los teóricos de la posmodernidad. En filosofía de la historia, Benjamin es notable por su exacta visión del desastre. Es famosa una bella página suya, en la que dice: "Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que lo tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la bo-

[6] El mismo, "Sobre el programa de la filosofía futura", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Caracas: Monte Ávila, 1970, p. 12.
[7] *Ibid.*, pp. 13-14.

ca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso".[8] Aquí se encuentran los gérmenes y las claves de su reflexión sobre la filosofía de la historia, una historia de crisis.

En esa filosofía de la historia, Benjamin se opone tanto al positivismo, que adora los hechos y cree que en su historiografía se refiere cabalmente a ellos, como al romanticismo, que hace proliferar sentidos de la historia, interpretaciones forzadas, hermenéuticas fantasiosas.[9] Es decir, se opone por igual al cientificismo y al hermeneuticismo, y se lanza hacia la comprensión de la historia como iluminación, según lo plasma en varias partes de su obra *Iluminaciones*, ya que la iluminación es como un instante en que se detiene el flujo de la historia, se frena un momento su devenir y en ese momento relampagueante se capta el sentido de toda la historia, se comprende como en un resplandor la dialéctica completa.

También así entiende la felicidad. Ella es el momento en que se experimenta en un suceso la totalidad de

[8] El mismo, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, I, Madrid: Taurus, 1973, p. 183.

[9] R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 155 ss.

los acontecimientos, la historia toda. Por tanto, no hay que reconstruir los hechos, ni reconstruir el sentido, todo eso carece de utilidad. Más bien hay que entender el presente como momento último y desenlace de todo el devenir, atrapar la dialéctica en la inmovilidad: "La ambigüedad es la manifestación alegórica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en la inmovilidad. Esta detención es utopía y la imagen dialéctica es, por tanto, una ensoñación"[10] Ser feliz es, en definitiva, plantarse sin miedo ante el misterio de la muerte, afrontarla como la teología y la mística enseñan: como si hubiera en ello un acontecimiento salvífico, de redención. Y también el momento de felicidad contiene en si mismo la prefiguración del porvenir, del futuro, pues nos abre a la posibilidad de un sentido como salvación, como promesa de algo que vendrá y nos hará dichosos.[11] Tal es la verdad de la historia, no la reconstrucción positivista, ni la proyección romántica, sino la aprehensión, en lo trivial y casi anodino de nuestras historias, la excedencia de sentido de la historia con mayúsculas.

Pero en la historia también interviene el poder, la violencia, la política en suma. Y, así, se requiere una alianza ética, entre los que caminamos juntos, para que la historia siga su curso. La sociedad, la cultura, requieren de la comunicación, del pacto, porque, si bien se mira, ha sido una historia de violencias y destrucciones. Pero también queda la esperanza de un cambio. Por eso la historia es un mixto de recuerdo y promesa, de memoria y anticipación. Y por eso mismo el narrarla es, de hecho, cantarla, como himno y como elegía. En efecto, los positivistas acuden a

[10] El mismo, "Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts", en *Illuminationen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977, p. 180.

[11] Cf. B. Echeverría, "Benjamin: mesianismo y utopía", en P. Nettel y S. Arroyo (eds.), *Aproximaciones a la modernidad. París–Berlín, siglos XIX y XX*, México: UAM-X, 1997, pp. 39-67.

la experiencia, y los románticos a la imaginación; unos enfatizan la memoria, otros la anticipación. Mas para Benjamin de lo que se trata es de reunir en el mismo flujo la memoria o lo constante y la anticipación o la iluminación.[12] Se trata de apresar y aprehender la dialéctica en estado de reposo, es decir, detener, en un momento iluminado, la arrebatada corriente de los hechos y ver su sentido, iluminar la historia.

Asi como le interesaba la historia, a Benjamin también le interesaba el lenguaje. Estudió su aplicación en la literatura, en la traducción y, también, en si mismo. El gusto por la lingüisticidad, más allá de la realidad, lo inviste con uno de los caracteres principales de la posmodernidad. Dice: "No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual. Y la palabra 'lengua' en esta acepción no es en modo alguno una metáfora".[13] Esta atención al lenguaje la ejerció Benjamin en esa actividad que tanto desarrolló, como es la crítica, pero también, igualmente, en la reflexión.[14] Y tiene una tendencia a la metafísica del afuera, más que a la ontologia de la interioridad, que lo asemeja mucho a otro pensador posmoderno, Lévinas; en efecto, de su abarcamiento de lo interior y lo exterior nos dice Adorno: "Benjamin no reconoce la mismidad sino como mítica, no como entidad metafísico-epistemológica, como 'sustancialidad'. La interioridad no es para él

[12] Cf. W. Benjamin, "Experiencia", en *La metafísica de la juventud*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 94.
[13] El mismo, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" en el mismo, *Para una crítica de la violencia*, México: Premiá, 1978 (2a. ed.), p. 58.
[14] Cf. C. Grave, *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin*, México: Eds. Arlequín, 1999, pp. 23 ss.

sólo el lugar de la vaguedad y la turbia autosatisfacción, sino también el fantasma que deforma la imagen posible del hombre: en todo momento le pone en contraste la corpórea exterioridad. Por eso es inútil buscar en Benjamin no sólo conceptos como autonomía, sino incluso todos los demás que pertenecen a la órbita de la metafísica subjetiva, como totalidad, vida, sistema".[15] Él preludiaba muchos temas que recogieron los pensadores posmodernos, como ése, tan importante, de la interioridad y la exterioridad del sistema, de la totalidad.

En cuanto a la filosofía política, Benjamin ve que el poder y la violencia irrumpen por doquier; sin embargo, también la voluntad de poder es voluntad de memoria. La memoria alimenta el poder; muchas de las matanzas han sido hechas en nombre de la memoria histórica de los pueblos. Más aún, la violencia se estratifica en la ley, y la ley usa el lenguaje para plasmarse. Por eso la justicia es a veces ir contra la ley, para ir contra el poder, contra la violencia; se da como apagamiento del poder y de la violencia. Más aún, no hay justicia sin redención; la justicia surge de un vacío de sentido, que muestra los hechos en todo su esplendor, pero les da un sentido futuro. Desde el presente, ilumina el pasado y el porvenir.[16]

En estética, ha llamado a otras experiencias de fragmentación y de precariedad, como la de los románticos (estudió sobre todo a los hermanos Schlegel y a Novalis, que, frente al Yo fichteano, descubren el arte como absoluto y la crítica como su mediador), la del *flâneur* de Baudelaire (al que dedica una obra y varias alusiones en su obra inconclusa *Pasajes parisinos*), la del surrealismo e,

[15] Th. W. Adorno, "Caracterización de Walter Benjamin", en el mismo, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid: Sarpe, 1984, p. 141.
[16] Cf. W. Benjamin, "Kritik der Gewalt", en *Angelus Novus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, pp. 65-66.

incluso, la del *haschisch.*[17] Señala que el arte, en la época de la reproducción, ha perdido las nociones de autor, autenticidad, originalidad, unicidad de la obra artística; con todo, ve un aspecto bueno en esto: la democratización del arte, por obra de la fotografía y del cine. Mas la reflexión filosófica y estética de Benjamin es la búsqueda de lo diferente. En realidad, es la búsqueda de la Diferencia. Crisis, desastre, fragmento, diferencia, son algunos de los motivos que Benjamin hereda al pensamiento de la posmodernidad.

Benjamin muestra un deseo (que se antojaría extraño) de replantear la metafísica, de hacerla nueva, joven, una "metafísica de la juventud". Trata de alcanzarla reduciendo la distancia entre la experiencia mecánica y la experiencia religiosa, esto es, reduciendo la distancia entre la naturaleza y la libertad. Una metafísica del futuro, que pueda dar cuenta de la física y la moral. También insiste en recuperar el sentido alegórico: nos ha dicho que la dialéctica es alegoría de la ambigüedad y que la poesía de Baudelaire es alegórica, porque se alimenta de la melancolía. Tal vez ahora lo que trata de hacerse es alegorizar esa melancolía que se mueve en la cultura, una depresión profunda. Creo que hay trazas y pistas muy atendibles en esto que nos dice Benjamín, y que nos pueden sacar de esta postración antimetafísica en la que estamos hundidos, para arriesgarnos a hacer esa metafísica del futuro que él preconiza.

Sobre todo, señala el camino —seguido por otros después— hacia la metafísica a través del arte y una especie de mística. La estética, en lugar de desviar de la metafísica, lleva hacia ella. Es algo que también se puede ver en otros pensadores como Adorno, Zambrano y Gadamer, por ejemplo.

[17] El mismo, *Haschisch*, Madrid: Taurus, 1974.

- W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*, Barcelona: Paidós, 1993.
- W. Benjamin, *Sobre el programa de una filosofía futura y otros ensayos*, Caracas: Monte Ávila, 1970.
- W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid: Taurus, 1990.
- W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, México: Premiá, 1978 (2a. ed.).
- W. Benjamin, *Angelus Novus*, Barcelona: Edhasa, 1970.
- W. Benjamin, *Iluminaciones*, Madrid: Taurus, 1971-1976, vols. 1-4.
- W. Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Madrid: Taurus, 1973-1974, vols. 1-2.
- W. Benjamin, *Haschisch*, Madrid: Taurus, 1974.
- S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México: Siglo XXI, 1981.
- Th. W. Adorno, "Caracterización de Walter Benjamin", en el mismo, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid: Sarpe, 1984.
- Th. Adorno, *Sobre Walter Benjamin*, Madrid: Cátedra, 1985.
- G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona: Península, 1987.
- P. Missac, *Walter Benjamin de un siglo a otro*, Barcelona: Gedisa, 1988.
- B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- M. Beuchot, "La cuestión de la alteridad en la post-modernidad y en la hermenéutica", en *Semiosis*, nn. 26-29 (1992)

- S. Espinosa Proa *et al.*, *Walter Benjamin*, México: Universidad Pedagógica Nacional, 1992.

- B. Echeverría, "Benjamin: mesianismo y utopía", en P. Nettel y S. Arroyo (eds.), *Aproximaciones a la modernidad. París–Berlín, siglos XIX y XX*, México: UAM-X, 1997.

- T. Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid: Cátedra, 1998.

- C. Grave, *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin*, México: Eds. Arlequín, 1999.

- R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid: Trotta, 2006.

GEORGES BATAILLE (1897-1962)

Aunque Bataille nunca se llamó a sí mismo "posmoderno", influyó mucho en los pensadores de la posmodernidad, y de hecho vivió en muchos aspectos su talante o *ethos*, por ejemplo la experiencia de que no es nada clara la verdad ni tampoco lo son los valores heredados. Es una muestra de la actitud actual frente a la muerte y el dolor, con una ironía y un espíritu festivo que recuerdan mucho a Nietzsche.

VIDA Y OBRA

Literato y filósofo, tanto las novelas como los tratados de Bataille han sido muy tomados en cuenta por los pensadores de la posmodernidad. Por ello puede ser considerado por lo menos como uno de sus más claros y preclaros antecesores, que ya iban preparando la mentalidad que caracteriza a esta corriente en la actualidad.

Nació en Billon, Puy-de-Dôme (Auvernia), en 1897. Estudió en la Escuela de Chartres. Cuenta cómo en Londres conoció a Bergson, cuyo libro *La risa* había leído. Ni el libro ni él le complacieron. Sobre todo leyó a Nietzsche, quien le sirvió de fuente en muchos de sus pensamientos. Presenta como tesis una edición, con introducción, de un cuento en verso del siglo XIII: *L'ordre de la chevalerie*. Obtiene el puesto de archivista paleógrafo y el de bibliotecario en la Biblioteca Nacional de Paris. Eso ayuda a que sea enviado por el Ministerio de Instrucción a la Escuela de Altos Estudios Hispánicos, a Madrid, en 1922. Escribe, entre 1926 y 1929, sobre numismática, en la revista *Aréthuse*; y de otros temas, en la revista *Documents*. En 1929 escribe el artículo "Le cheval académique", donde comienza a hablar del "otro" de la razón, de un mundo distinto del filosófico. En 1927 escribe *L'anus solair*, aunque se publica hasta 1931. Asiste a las lecciones de Kojève sobre Hegel. Colabora en la revista *La critique sociale* y funda, en 1935, *Contre-Attaque*, a la que seguirá otra revista, con Pierre Klossowski, *Acéphale*, de 1936 a 1939. *La limite de l'utile* es escrito entre 1939 y 1945, antecesor de *La parte maudite*. En 1940 conoce a Maurice Blanchot, que será el gran amigo de Bataille hasta la muerte de éste. Después de la guerra escribe sobre lo que llama la ateología y el erotismo. Funda la revista *Critique*, en 1946, que influyó mucho.[18] Sobre el no saber y el arte, escribe entre 1952 y 1955. Muere en Paris, en 1962.

Sus numerosas obras tienen mucho de narrativas y mucho de autobiográficas, pero tienen una intención reflexiva también. Podemos destacar *Histoire de l'oeil* (Paris, 1928), *L'anus solaire* (escrito en 1927 y publicado en

[18] Sobre la participación de Blanchot con Bataille en esta revista, ver J.-P. Aron, *Los modernos*, México. FCE, 1988, pp. 22 ss.

1931), estas dos últimas están en las *Obras completas* bajo el título de *Dossier de l'oeil pinéal*. Además, *Madame Edwarda* (París: Eds. du Solitaire, 1937, en realidad 1941), *Le limite de l'outil* (escrito entre 1939 y 1945 e inconcluso). Luego vienen *La valeur d'usage du D.A.F de Sade* (I y II), así como *Vie de Laura*, al igual que *L'expérience intérieure* (París: Gallimard, 1943), *Le coupable* (París: Gallimard, 1944) y *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (París: Gallimard, 1945). Asimismo, *Le mort* (escrito entre 1942 y 1944); *L'alleluiah, catéchisme de Dianus* (París: Blaizot, 1947), *Méthode de méditation* (París: Fontaine, 1947), *La haine de la poésie* (París: Minuit, 1947), *Théorie de la religion* (1948, publicado póstumamente, París: Gallimard, 1974), *La part maudite, essai d'économie général. I: La consumation* (París: Minuit, 1949), *L'abbé* C (París: Minuit, 1950). Vienen después *Conférences du non savoir* (1951-1952, publicadas en 1962), la *Somme athéologique I: L'expérience intérieure. Suivi du Méthode de méditation et du Postscriptum 1953* (París: Gallimard, 1954), *La peinture préhistorique. Lascaux ou La naisance de l'art* (Genève: Skira, 1955), *Manet* (Genève: Skira, 1955), *La littérature et le mal* (París: Gallimard, 1957), *Le bleu du ciel* (París: Pauvert, 1957), *L'érotisme* (París: Minuit, 1957), *Somme athéologique, II: Le coupable, suivi de l'Alleluiah* (París: Gallimard, 1961), *Les larmes d'Eros* (París: Pauvert, 1961) y *L'impossible. Histoire des rats, suivi de Dianus et de l'Orestie* (París: Minuit, 1962).

Bataille se enfrenta sobre todo al problema de la muerte. Encuentra que sólo se puede dar sentido a ese sinsentido que es la vida, aceptando la muerte, y disfrutando lo más posible dentro de los márgenes de la vida. Sobre todo, hay que disfrutar del erotismo. Es, pues, una rebeldía ante la muerte; pero no es una rebeldía resentida, es una rebeldía distinta. En esta dinámica, Bataille tiene muy pre-

sente el problema de Dios, y, si adopta una postura atea o, como dice él, ateológica, es porque en la idea de Dios buscó respuesta para el enigma del morir. Más que un ateísmo sin más, Bataille profesa un "misticismo" sin Dios, una ateología que no es vociferante ni blasfema, sino resignada y tranquila, madura, precisamente como producto de haber asumido la contingencia humana, la finitud.[19] Al enigma del morir responde con la risa y el erotismo, como partes de una vida interior. Cultiva la *heterología*, que es un "saber" de lo otro; pero no un saber propiamente dicho, estricto, sino aproximativo. También recalca mucho la "soberanía" del hombre. Hombre soberano es el que no se representa la muerte, y, por ende, no se angustia por ella; vive intensamente el momento.

LA RAZÓN INFLAMADA: EL "AMOK"

A pesar de que Georges Bataille pone en tela de juicio la razón, sabe que todo discurso se apoya en ella. Por eso lo que busca es encenderla lo más que alcance, sin que se funda; ése es el punto que llama "*amok*". Es el acceso de locura en el que no se pierde totalmente la razón. Por eso dice que para lograrlo tuvo que examinar la mística con un método escolástico, esto es, abordar lo que va más allá de la razón

[19] Cf. I. Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios. Ensayos sobre Georges Bataille*, México: Taurus, 1997, p. 37. Bataille llegó a decir: "En principio soy ateo, en general pienso que soy ateo. No estoy seguro de ser existencialista, pero lo estoy menos de ser ateo" (citado por Margo Glantz en la introducción a su traducción de *Historia del ojo*, México: Eds. Coyoacán, 2001 (8a. ed.), p. 11, nota 1; a lo que ella comenta: "Esta especie de dialéctica, ¿no podría calificarse de 'sinceridad de la ambigüedad'?" (*ibidem*). Eso habla de una gran honestidad en Bataille, que reconoce y manifiesta sus dudas.

con un discurso racional. Tuvo que reducirlo a él.[20] Ese exceso es lo único que puede hacernos aprehender la muerte y el erotismo, los dos polos de la vida humana. Es como buscar trascender el rigor con el exceso de rigor, sobrepujar la racionalidad con el exceso de racionalidad. Buscará, ansiosamente, lo sagrado desde la arqueología, desde la reflexión arqueológica sobre las cosas y sus ideas. Pero llega un momento en que se abandonan los arreos del arqueólogo, y se traspasa el umbral de lo sagrado. Y es que resulta muy llamativo y atrayente esto que propone Bataille: enloquecer mediante un exceso de razón, que la razón misma fabrique su locura por exceso. Se provoca la razón al delirio.

Aunque parezca paradójico, el de Bataille es un pensamiento que busca el orden estructural en el desorden (porque tal vez allí resplandece más).[21] Es un pensamiento edificador. Lo que está relacionado con la vivencia de lo imposible no puede ajustarse a la mera no-contradicción. La vivencia o experiencia interior tiene que decirse de alguna manera. Así, la ateología es improcedente como discurso de la ausencia, pues la ausencia supone la presencia (al menos como posibilidad): lo que está ausente, lo que no ocurre, puede, de repente, ocurrir; pero es por suerte (*chance*), y eso implica un no-saber. Lo que no acontece es el conjunto complementario de lo que ocurre, es todo el cúmulo de posibilidades o seres posibles que no se actualizan. Es el resto de la totalidad. La realización de un posible implica siempre la negación de otro posible (su opuesto).

[20] G. Bataille, "Collège socratique", en *Oeuvres Complètes*, París: Gallimard, NRF, 1970-1987, t. VI, p. 283. Se abreviarán como OC.
[21] Cf. I. Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios*, cit., pp. 60 ss. Es muy esclarecedora esta denominación. En el epílogo a su edición de G. Bataille, *La oscuridad no miente*, Ignacio Díaz de la Serna, dice "haber encontrado el nombre preciso de esta vorágine: es el desorden de Dios, un desorden que nada ni nadie puede combatir" (p. 244).

Así, según Bataille, la ateología es un discurso sobre las posibilidades (incluso la de Dios) no actualizadas. Es dialéctica sin síntesis. Pero, entonces, en ese reino del no ocurrir, nada se puede afirmar ni negar con radicalidad. Es un discurso que se autodestruye.

Algo en lo que insiste mucho es en que lo que quita la angustia y la tristeza es la conjunción del placer y del dolor, incluso el más fuerte, esto es, el de la muerte. En un pasaje de *El abad C*, se nos dice: "El tedio provenía de la imposibilidad de unir plenamente los momentos culminantes: el placer y la muerte".[22] Y también se vincula esto con la experiencia de la "divinidad". En otro pasaje de esa obra, leemos: "En el momento de una pasión sin objeto, yo me puse a cantar, pero con lentitud, como si estuviera enterrando al mundo, pero alegremente, con la majestuosa entonación del *Te Deum*: DEUS SUM... NIL A ME DIVINI ALIENUM PUTO".[23] Esta unión del dolor y la muerte con el éxtasis placentero son una constante en nuestro autor.

Esto tiene inclusive su aplicación a la economía política, sobre todo a la idea de consumo. Cuando las riquezas son desproporcionadas, adquieren el carácter de maldición, se ven como la parte maldita.[24] Donde hay exceso, hay víctima, que es lo que se entrega al consumo violento, también es parte maldita.[25] Pero a veces la víctima es sagrada, como en los aztecas, que hacían sacrificios humanos a sus dioses. La idea de víctima está enlazada con la de don, regalo, ofrenda, algo totalmente ajeno a nuestra

[22] G. Bataille, *El abad C*, México: Premiá editora–La nave de los locos, 1982, p. 112.
[23] *Ibid.*, pp. 153-154. Cf. también G. Bataille, *Mi madre*, México: Premiá editora–Los brazos de Lucas, 1983 (2a. ed.), p. 87.
[24] Cf. el mismo, *La parte maldita*, Barcelona: Edhasa, 1974, p. 80.
[25] Cf., *ibid.*, p. 103.

sociedad de consumo. Es lo que los indios norteamericanos denominan el "potlatch"[26] Y con esta idea del don, como algo opuesto al mercado pero entrañado en la condición del hombre y en las relaciones humanas, se coloca Bataille en la línea de los posmodernos, críticos de la economía de la modernidad. En general, es un gran crítico de la cultura, como su admirado Nietzsche.

La agonía y el éxtasis

El dolor, sobre todo el de morir, puede llevarnos a una situación extática, como la del erotismo.[27] Bataille coincide con Nietzsche, al decir que el éxtasis conjunta el clímax con la angustia, la gloria con la catástrofe, la captación de Dios con la captación de *la muerte de Dios*. Y, ya que muerte y erotismo se unen, tal vez deba decirse que está afirmando que captar la muerte de Dios es captar el erotismo de Dios, hacer el vacío es hacer su presencia.[28] Y, ya que para él es hacer que el sujeto (saber) no pueda atrapar objeto alguno, es proteger al objeto, defender la realidad de las pretensiones y ambiciones del saber. El saber es querer serlo todo; a diferencia de él, el éxtasis renuncia a serlo todo. Si es pérdida de los límites, no es para desbordarse a ser todo, sino para no encerrarlo en nuestros límites, en los límites de nuestro pensamiento: perder los límites mediante la limita-

[26] Cf., *ibid.*, pp. 105 ss.

[27] Es célebre la observación que hace Bataille sobre Santa Teresa, en la que el éxtasis tenía mucho parecido con el trance erótico. Cf. G. Bataille, *El erotismo*, Barcelona: Tusquets, 2002 (3a. ed. en colección Ensayo), pp. 231-232.

[28] De hecho, hay una expresión de Madame Edwarda, una prostituta que muestra su sexualidad y dice a Bataille que ella es Dios; a lo cual él añade: "Supe entonces, ya disipada en mí toda la embriaguez, que Ella no había mentido, que Ella era DIOS" (*Madame Edwarda*, México: Premiá editora–Los brazos de Lucas, 1985, p. 51).

ción del egoísmo. Lo dice bellamente en una nota manuscrita a *L'expérience intérieure*: "He propuesto para el hombre la amistad consigo mismo, la desaparición del yo en el orgullo, un 'desierto' donde la soledad acceda a lo 'innombrable', y en el ejercicio de la vida, el mayor rigor posible. La clave de la integridad del hombre: YA NO QUERER SER TODO, es el odio a la salvación".[29]

Como señala Díaz de la Serna,[30] Bataille, conversando una vez con Maurice Blanchot, le preguntaba a éste qué pasaba cuando una experiencia no dependía de una autoridad ni de otra cosa parecida. Él le contestó que entonces la experiencia misma es la autoridad. Y Bataille comprendió que es el tener la experiencia porque sí. Sin proyecto, sin búsqueda. Sólo por *chance*. Permitir que suceda la abolición del pensamiento de manera fortuita, sin siquiera proponérselo.

Es, por ello, lo inverso de un proyecto; es un servicio. Hay que servir a la experiencia; el pensamiento tiene que ser su sirviente, su mayordomo. Tal es el éxtasis. Introduce en lo atemporal y en lo ocioso. Saca del tiempo y del trabajo. La experiencia extática carece de fundamento y no funda nada; sólo es. Es la desnudez, lo irreductible. Ya no se toca fondo, no hay certeza ni referente universal (esto es, unívoco). Hace desbordar la angustia (la angostura), en el arrebato (esto es, lo equívoco). La angustia es ese deseo del más allá del ser. Nos lanza más allá de nuestros límites. Da la posibilidad de la transgresión. Bataille dice: "Una especie de ruptura -en la angustia- nos deja al límite del llanto: entonces nos perdemos, nos olvidamos a nosotros mismos y nos comunicamos con un 'más allá' inapren-

[29] OC, t. V, pp. 426-7.
[30] Nota 44 a la p. 192 de G. Bataille, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Suma Ateológica*, Selección, traducción y epílogo de I. Díaz de la Serna, México: Taurus, 2001.

sible".[31] Pero la angustia no es una meta, es un paso, para llegar al saber como sinsentido y como éxtasis. Ésa es la trascendencia.

El éxtasis es la operación soberana, la experiencia interior, o el extremo de lo posible, o la meditación. Aunque, en verdad, ni siquiera es una operación (menos una substancia), lleva a la soberanía, que es el proyecto de destruir todo proyecto. Se le da la soberanía al ser, es la soberanía del ser. Y es que el ser es libre, sin límites, indefinible; por tanto, sin sentido. Asevera Bataille: "El derecho fundamental del hombre consiste en *no significar nada.* Es lo contrario del nihilismo. El sentido es lo que mutila y fragmenta".[32] Pero eso sólo es cierto del sentido definitivo y definible de lo unívoco. El sinsentido absoluto es también nihilismo, la equivocidad. Lo que queda es un sentido/sinsentido como claroscuro, como posibilidad que guía, como vislumbre que alcanza a iluminar.

EL AMOR ES MÁS FUERTE QUE LA MUERTE

Otro de los temas omnipresentes en Bataille es el del erotismo, el del amor, el de la sexualidad. Llega a decir: "Crecí muy solo y desde que tengo memoria sentí angustia frente a todo lo sexual".[33] Por eso afronta el problema directamente, y en sus narraciones aparece de manera abierta y hasta cruda. Pero está en la línea de esa búsqueda que ya ha emprendido de la soberanía del éxtasis. Esta soberanía es poder, pero no como dominio, sino como liberalidad, como ejercicio de la libertad. Es la gratuidad. Es la unión de todos los estados diferentes: lo divino y lo diabólico, lo erótico y lo místico, la risa y el llanto. Es tocar el extremo

[31] OC, t. V, p. 23.
[32] OC, t. VI, p. 482.
[33] G. Bataille, *Historia del ojo*, ed. cit., p. 27.

del pensar, y es lo que raya en la locura. Se puede tenerle miedo o entregarse a ella, o, también, reírse. A Bataille le gusta la paradoja, la contradicción (aunque sin síntesis dialéctica). El gran sentido es a la vez el gran sinsentido. La suprema razón es la suprema locura. El erotismo es la fruición de la vida hasta llegar a la muerte. (Así, el nihilismo sería la metafísica.) El amor es buscar la salida a la nada. Es lo que él vivió con su gran amor, Laura.

Precisamente la muerte es la revelación de que no somos todo. Es lo que nos hace renunciar a ser todo. Pero también esto quita la seriedad que la muerte tiene para el que oculta el deseo de ser inmortal. Es la ironía, la risa. Sólo la seriedad nos hace la muerte lo más imprevisto. (Esta actitud de Bataille se parece mucho a una actitud común entre los místicos: la aceptación radical de la muerte, algo que les daba una extraña libertad a todos ellos.) La muerte sólo resulta un sinsentido para el que se ha fabricado un mundo falso, con un supuesto sentido de la existencia. Es llegar al culmen del no saber: ver que no había sentido alguno.

Por eso Bataille propone la risa ante la muerte. Tomarla con espíritu lúdico. Otra vez la paradoja: el júbilo trágico. La alegría ante la muerte es producto del éxtasis que hace ver que no hay más allá (Dios, orden, salvación). Es como la alegría dionisíaca de Nietzsche ante el eterno retorno. Es una gaya ciencia. Es como la risa homérica.

Hay que acceder a la muerte, pero sin morir. Y con ello Bataille se ríe de su muerte. El no saber del sentido, que es un no sentido del saber, lo hace estallar en risa. La risa acompaña la experiencia extática. Es la posesión del no saber. No se trata de una risa ingenua, como de nerviosismo, sino de una risa alegre; es una risa valiente, como la de Zaratustra. No niega la nada, afirma su plenitud. En lugar de ser juguete de la nada, juega con ella. Y es la ra-

zón la que ríe, la que hace reír. Es su propio reconocer que carece de fundamento. Se ríe de la ausencia de la razón, de la ausencia de sí misma. Reír es una manera de callarse, de suspender el discurso. Y remite a la locura. Identifica a Dios con la nada. Es detectar la mentira de la trascendencia, como dijo Nietzsche en varias partes de su obra. Por eso Bataille dice en *Sur Nietzsche*: "La risa fresca, sin reserva, conduce hacia lo peor y conserva dentro de lo peor (la muerte) un sentimiento ligero prodigioso (¡al diablo Dios, las blasfemias o la trascendencia! El universo es humilde: mi risa es su inocencia)".[34] Bataille es, más que Bergson, el filósofo de la risa, el que más la ha estudiado. Es el teórico del reírse de uno mismo.

El éxtasis: excessus mentis

El éxtasis es comparado por Bataille con el exceso. Curiosamente, "excessus", en latín es exceso, pero también salida, muerte. Es, tal vez, la salida de la muerte. Bataille se centra mucho en la noción de exceso. Su filosofía se vertebra en torno a ella. Nos recuerda mucho la idea del *excessus mentis* (exceso de la mente) de los místicos. Lo que es exceso mental y, por ende, excede a la mente, no se puede encerrar en concepto. El exceso es gasto y violencia. El gasto es consumo y pérdida. (Pero, jugando con las palabra francesa: *consommation*, también es consumación.) Es sacrificio, como camino a la vía extática. El universo, el ser, es gasto, dilapidación, con la reproducción y la muerte. Y el gasto puede ser adquisición, a saber, de lo homogéneo; pero también puede ser donación, regalo, y entonces es reconocimiento de lo heterogéneo. Hay que gastar sin esperar recuperar. (Como el evangélico dar sin esperar re-

[34] OC, t. VI, p. 71.

cibir.) El donativo es algo soberano. Es el juego, que hace ver a toda actividad seria como sinsentido. Vivir según la naturaleza es vivir excedido, en el erotismo o en el éxtasis.

El exceso es más todavía que el gasto. El exceso está fuera de todo fundamento. Puede ser dicho a condición de que las palabras vayan desapareciendo a medida que aparecen. El exceso es el ser en tanto que el ser es también exceso. Pero igualmente es la nada, pues la nada es el ser que es más de lo que es. El exceso está fuera de la razón. El exceso no se puede fundar, pero él nos funda. Es el mal, que fundamenta más allá de toda *ratio*.

La heterogeneidad es el ámbito de la violencia. La violencia trastorna el orden del mundo. Bataille dice que en el universo se percibe un "gusto insondable de Dios por el dolor extremo de las creaturas que las asfixia y las deshonra. En esta igualdad con el extravío sin límites en el que yo mismo me he extraviado, ¿alguna otra vez me he sentido más simplemente humano?" [35] La violencia surge en el éxtasis, y conecta con el ser. Es lo que se da entre el erotismo y la muerte, es el éxtasis.

El ser se descubre mediante la violencia, pero el ser es justamente lo completamente otro. Cuando lo llama "Dios" es sólo por parodia. "Dios" designa el ser continuo, heterogéneo, violento, desmesurado, accesible gracias a un desgarramiento; por ejemplo, la crucifixión.

La filosofía ha intentado suprimir la violencia. La violencia está en lo individual y lo diverso. La filosofía, con su unidad y universalidad, sofoca al individuo. Lleva la violencia al orden. Pero, al querer someter la violencia, la filosofía, el discurso, ejerce la violencia. La voluntad de coherencia es voluntad de dominio. Mete lo diferente en lo igual, en el concepto. El no-saber trata de preservar la vio-

[35] *Le non-savoir*, OC, t. XII, p. 279.

lencia. Reconoce que hay siempre un excedente de violencia, una violencia excedente, si no es que una violencia excesiva. Hay que violentar el lenguaje y el pensamiento para llegar al exceso, al éxtasis. La filosofía lleva el lenguaje a la muerte. Bataille explica: "Hablo, en suma, un lenguaje muerto. Este lenguaje, a mi entender, es el de la filosofía. Me atreveré a decir que para mí la filosofía es también una forma de dar muerte al lenguaje. Es también un sacrificio. La operación de la que hablé antes, que hace la síntesis de todos los posibles, es la supresión de todo lo que el lenguaje introduce, sustituyendo la experiencia de la vida que brota —y de la muerte— por un campo neutro, un campo indiferente. He querido invitarles a desconfiar del lenguaje. Así pues, tengo que pedirles, al mismo tiempo, que desconfíen de cuanto he dicho. No quiero terminar aquí con una pirueta, pero he querido hablar un lenguaje igual a cero, un lenguaje equivalente a nada, un lenguaje que vuelva al silencio. No estoy hablando de la nada, que me parece a veces un pretexto para añadir al discurso un capítulo especializado, sino de la supresión de lo que el lenguaje añade al mundo" [36] Es decir, topamos otra vez, y al final, con la muerte; la muerte es el silencio, y el lenguaje filosófico es igual a cero, es silencio, es un lenguaje muerto, de muerte. Solamente la entraña palpitante de la experiencia es la que nos da un lenguaje vivo, de vida (y tal vez pueda hacer vivir a la filosofía misma).

BALANCE

Bataille podrá no ser propiamente posmoderno en intención, pero lo es en el resultado; es uno de sus más claros

[36] *El erotismo*, ed. cit., p. 269. Cf., también, *Las lágrimas de Eros*, Barcelona: Tusquets, 2002 (3a. ed. en colección Ensayo), p. 52 y 249-250.

predecesores. Nos da la imagen de lo que será el hombre posmoderno, una de las más claras pinturas del ser humano en la posmodernidad: un luchador contra el sinsentido de la muerte, que busca por distintos medios o darle algún sentido o asumir sin resentimiento ese sinsentido. Ya sea por la conciliación resignada, por la ironía, por la fiesta, o por el éxtasis (tanto del erotismo como del misticismo), el hombre actual busca encarar las cosas (principalmente la muerte). Su nihilismo es aceptación del sinsentido; su disfrute es búsqueda de lo que pueda gozarse entre los límites de la vida y de la muerte.

Al encontrar el resquicio en el que se entrecruzan la vida y la muerte, el erotismo y el misticismo, Bataille es, en definitiva, uno de los escritores que mejor han pintado, tanto en sus novelas como en sus tratados, la situación del hombre de hoy: la prohibición y la transgresión que lo acompañan, sobre todo en el terreno sexual, el camino hacia la muerte, el encuentro con lo siniestro que esa certeza imprime a la vida, y las pocas opciones que quedan para poder vivirla sin morir en el intento.

- G. Bataille, *Oeuvres complètes*, Paris: Galimard, NRF, XI tomes, 1970-1987.

- G. Bataille, *La experiencia interior; seguida del método de meditación y del post-scriptum 1953*, Madrid: Taurus, 1972.

- G. Bataille, *Historia del ojo*, México: Ediciones Coyoacán, 2001 (8a. ed.).

- G. Bataille, *El Aleluya*, Madrid: Siglo XXI, 1981.

- G. Bataille, *La parte maldita*, Barcelona: EDHASA, 1974.

- G. Bataille, *El abad C*, México: Premiá editora - La nave de los locos, 1982 (4a. ed.).

- G. Bataille, *Mi madre*, México: Premiá editora - Los brazos de Lucas, 1983.

- G. Bataille, *Lo imposible*, México: Premiá editora -La nave de los locos, 1984.

- G. Bataille, *Madame Edwarda*, México: Premiá editora-Los brazos de Lucas, 1985.

- G. Bataille, *El erotismo*, Barcelona: Tusquets, 2002 (3a. ed. en colección Ensayo).

- G. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, Barcelona: Tusquets, 2002 (3a. ed. en colección Ensayo).

- G. Bataille, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Suma Ateológica*, Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna, México: Taurus, 2001.

- R. Sasso, *Georges Bataille: le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris: Minuit, 1978.

- M. Surya, *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, Paris: Séguier/Birr, 1987.

- I. Díaz de la Serna, *Del desorden de Dios. Ensayos sobre Georges Bataille*, México: Taurus, 1997.

- I. Díaz de la Serna, *El horror y la luz se han hecho penetrables. Georges Bataille y la parodia del sistema*, tesis doctoral, UNAM, México, 1998.

MAURICE BLANCHOT (1907-2003)

Una característica muy especial hace importante a Maurice Blanchot para nuestro estudio, además de los rasgos esenciales de su pensamiento y escritura: estuvo relacionado por los lazos de amistad con los principales pensadores posmodernos o vinculados con la posmodernidad. Trató a

Bataille[37] y apreció a Foucault (aunque a éste nunca lo vio personalmente),[38] tuvo amistad entrañable con Lévinas y con Derrida. Los tres últimos hasta le han dedicado estudios, lo cual muestra que él ha estado impregnado del espíritu de la posmodernidad, y que ha sido uno de los que más lo han vivido y cultivado. Aunque su escritura pertenece al orden literario, está atravesada por numerosas voces filosóficas: Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre y Lévinas. Pero, como explica Collin, no ha puesto a esos clásicos para adorarlos, sino a veces incluso para apartarse de ellos.[39] Más aún, según explica Lévinas, su escritura es para apartarse del orden, de lo establecido, de la sincronía, del *logos*.[40]

En cuanto a su biografía, Blanchot parece adquirir las características que asigna Derrida a la traza: escasamente un trazo, una firma, alguien del que nadie conoce alguna fotografía. Nacido en Quain, según algunos y, según otros, en Eze, en 1907, su propia biografía es muy parecida a la de Bataille, pues pasó de la derecha a la izquierda, del lado conservador al contestatario. Después de estudios universitarios, trabajó en varios periódicos. Primero fue derechista, activista de la Action Française, redactor de la Jeune Droi-

[37] Véase J.-P. Aron, *op. cit.*, pp. 227-228.
[38] En *Michel Foucault tal y como yo lo imagino* (Valencia: Pre-textos, 1993, pp. 7-8), Blanchot dice: "Precisamente con Michel Foucault no llegué a tener relaciones personales. No coincidimos nunca, salvo en una ocasión en el patio de la Sorbona durante los acontecimientos de Mayo del 68, quizá en junio o julio (aunque me han dicho que él no estaba presente), en que le dirigí algunas palabras, ignorando él quién le hablaba." Posiblemente ésa es la razón del título tan peculiar que Blanchot dio a esa obra.
[39] Cf. F. Collin, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, París: Gallimard, 1971, p. 14.
[40] Cf. É. Lévinas, *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier: Fata Morgana, 1975, p. 46.

te, y luego pasó a la izquierda, en 1940, oponiéndose a la ocupación nazi. Tuvo contacto con M. Duras, en cuya casa hacían tertulias Edgar Morin, Jorge Semprún, Merleau-Ponty, y el mismo Bataille. Pero su presencia es fantasmal, tan sólo un nombre, un registro. Él mismo es la personificación de su escritura, la ausencia de la verdad. De manera casi fantasmagórica, muere en 2003, según lo señalan lacónicamente los periódicos.

De entre sus obras sobresalen las siguientes: las novelas *Thomas l'obscur* (París: NRF, 1941) y *Aminadab* (París: NRF, 1942), las obras de crítica *Comment la littérature est-elle posible?* (París: Cahiers du Sud, 1942) y *Faux pas* (París: Gallimard, 1943), otra novela, *L'arrêt de mort* (París: NRF, 1948), otras obras críticas, *La part du feu* (París: Gallimard, 1949) y *L'espace littéraire* (París: Gallimard, 1955), otra novela, *Le dernier homme* (París: NRF, 1957), y otras obras críticas, *Le livre à venir* (París: Gallimard, 1959), *L'entretien infini* (París: Gallimard, 1969), *L'amitié* (París: Gallimard, 1971); *Le pas-au-delà* (París: Gallimard, 1973); *L'écriture du désastre* (París: Gallimard, 1980), *La communauté inavouable* (París: Minuit, 1983), *Foucault tel que je l'imagine* (París: Fata Morgana, 1986) y *Devenir homme* (París: Fata Morgana, 1992).

En los escritos de Blanchot se ve, en primer lugar, la soledad, que hace pasar de la angustia al lenguaje. Por ello, el lenguaje es insuficiente; quiere significar algo, señalarlo, pero esto es ausencia, y nada más. "La palabra 'solo' es tan general como 'pan'. Desde que se la pronuncia se hace patente todo lo que excluye. Raramente se toman en serio estas aporías del lenguaje: basta con que las palabras cumplan su función y que la literatura siga pareciendo posible".[41] Es la soledad del escritor; por ello, escribir es

[41] M. Blanchot, *Falsos pasos*, Valencia: Pre-textos, 1977, p. 7.

habitar la escisión del dictado y la representación del mundo, que no alcanza a ser ontológicamente suficiente. Es la ausencia, la falta de verdad, el afuera. Por eso insta a superar la neutralidad del ser, para ir a lo determinado del ente, a las personas, que son entes, más allá del ser. Ir más allá de lo Neutro, o del Ser de Heidegger, hacia los entes, los individuos humanos.

Además, Blanchot asegura que a la verdad no se puede acceder directamente, por ello hay que esconderla. Llega a decir: "Le sería extraordinariamente útil a la verdad el permanecer oculta".[42] Y es que si se la muestra, si se la exhibe, se la mata, se la vuelve insignificante, sin sentido. Hay que guardarla en el silencio. Pero la escritura, la simbolización, nos ayuda a que la muerte no conduzca a la nada, nos muestra la imposibilidad de morir.[43] Es la continua creación, lo cual es cierto consuelo. Por eso el espacio literario es el de las condiciones de la creación; pero nos muestra que esa génesis es una ilusión, pues el escritor está fuera del tiempo, no hay comienzo ni término de la escritura. Es la irrealidad de la escritura, su no verdad. Porque todo lo que se escribe resulta, en definitiva, inesencial.[44] Lo desmesurado de la verdad la hace irreal, inesencial; por eso debe ser callada, reducida al silencio.

El tópico del silencio recurre en la obra de Blanchot. Llega a ser una obsesión. Es como el silencio que tendría que guardar el que fuera el último hombre sobre la tierra. Incluso su silencio es insignificante: "Ciertamente hablaba poco, pero su silencio pasaba seguido desapercibido".[45] Silencio que denota una ausencia, precisamente la ausencia de la verdad, su falta.

[42] El mismo, *La sentencia de muerte*, Valencia: Pre-textos, 1985, p. 5.
[43] Cf. el mismo, *La part de feu*, París: Gallimard, 1949, p. 36 ss.
[44] Cf. el mismo, *L'espace littéraire*, París: Gallimard, 1955, pp. 112 ss.
[45] El mismo, *Le dernier homme*, París: Gallimard, 1957, pp. 7-8.

La escisión a la que alude Blanchot es original, primigenia. El vacío, la ausencia, son aquello con lo que nos topamos en primera instancia; es como una especie de anti-ontología lo que encontramos como filosofía primera: "lo primero no es la plenitud del ser, sino la grieta y la brecha, la erosión y el desgarramiento, la intermitencia y la privación roedora: el ser no es el ser sino la carencia de ser, carencia viva que hace a la vida desfalleciente, huidiza e inexpresable, salvo con el grito de una feroz abstinencia"[46] Esta *medenologia*, o tratado de la nada, que es la ontologia blanchotiana, denota lo huidizo e inaprensible de la verdad, del ser mismo. No hay lenguaje que lo exprese.

Por eso Blanchot se queda, de una manera parecida a Derrida, con la sola escritura, sin referente, sin verdad: su discurso no versa ya sobre "la escritura que (por ineludible necesidad) siempre se puso al servicio de la palabra o del pensamiento llamado idealista, es decir, moralizador, sino la escritura que, por su propia fuerza liberada lentamente —fuerza aleatoria de ausencia—, parece dedicarse únicamente a sí misma y queda sin identidad, señalando poco a poco posibilidades muy distintas, esto es, una manera anónima, distraída, diferida y dispersa de estar en relación, con lo cual todo está implicado, empezando por la idea de Dios, del Yo, del Sujeto, y luego de la Verdad, y terminando por la idea del Libro y de la Obra, de suerte que esta escritura (considerada en su rigor enigmático), lejos de aspirar al Libro, más bien marcaría su fin: escritura que podría considerarse fuera del discurso, fuera del lenguaje".[47] Es, como se ve, una postura gramatológica, no logofonocentrista.

[46] El mismo, *El libro que vendrá*, Caracas: Monte Ávila, 1969, p. 47.
[47] El mismo, *El diálogo inconcluso*, Caracas: Monte Ávila, 1970, p. 10.

En esa brillante y profunda obra, que es *El diálogo inconcluso* (consciente de que siempre será inconcluso un diálogo), Blanchot aborda, en artículos que escribió entre 1953 y 1956, temas que serán típicos de los autores posmodernos, y con bastante antelación. Con todo, ya menciona allí a algunos de ellos, los cuales no podrían ser sino sus buenos amigos Bataille, Foucault, Deleuze, Lévinas y Derrida. Hay temas fundamentales para lo que será la filosofía posmoderna, como los de "el afuera" o "el exterior",[48] lo Mismo y lo Otro,[49] pero sobre todo en unas "Reflexiones en torno al nihilismo", en las que resalta muchos aspectos de Nietzsche que estarán muy presentes: el propio nihilismo, la línea, la escritura fragmentaria, la interpretación infinita del mundo como un texto, la identidad y la diferencia, pero en el sentido que le dará Derrida, de diferición: "Diferencia: la no-identidad de lo mismo, el movimiento de distancia, lo que lleva deportando, el *devenir* de interrupción. La diferencia trae en su prefijo el desvío donde todo poder de dar sentido busca su origen en el apartamiento que lo aparta de él. El 'diferir' de la diferencia es llevado por la escritura, pero nunca está inscrito en ella, sino que, al contrario, exige de ésta que en última instancia no inscriba, que, como devenir sin inscripción, describa una vacancia de irregularidad que no estabiliza (no forma) ningún trazo y que, trazado sin marca, sólo esté circunscrita por el eclipse incesante de lo que la determina".[50] Y, sobre todo, toma en cuenta a Lacan, que tanto influirá en Derrida.[51] Y habla de la escritura como un más allá de la lengua.[52] Igualmente, de lo neutro, que aparece

[48] *Ibid.*, pp. 89 ss.
[49] *Ibid.*, p. 101.
[50] *Ibid.*, p. 278.
[51] *Ibid.*, pp. 375 ss.
[52] *Ibid.*, pp. 416 ss.

en varios ensayos de la última parte del libro, al que acaba llamando "el libro ausente"

Por otra parte, Blanchot está muy seguro de que la escritura sólo puede ser de fragmentos. La escritura es fragmentaria porque dice lo mismo; está ligada a la repetición, al eterno retorno, al dar un paso sin ir más allá: "En cierto modo, la ley del retorno —el eterno retorno de lo Mismo—, en cuanto nos acercamos a ella con el movimiento que procede de ella y que sería el tiempo de la escritura, si no hubiera que decir también y ante todo que la escritura detenta la exigencia del retorno, dicha ley —fuera de ley— nos conduciría a asumir (a soportar con la más pasiva pasividad, el paso [no] más allá) la temporalidad del tiempo de tal forma que ésta, al suprimir, o al hacer desaparecer, todo presente y toda presencia, haría desaparecer, o suprimiría, la instancia o la base a partir de la cual se pronuncia".[53] Y, además, la escritura sólo puede ser fragmentaria porque todo es desastre. En efecto, se da "la exigencia fragmentaria, ligada al desastre".[54] La una llama a la otra, la exige, la vincula. La verdad no puede ser dicha, es lo Otro, que nunca se puede llegar a decir, pero por la sencilla razón de que, una vez dicho, carece de importancia, se olvida. Blanchot cree que la misma verdad habita en el vacío, y allí hay que encontrarla, es un vacío de verdad, y tiene que resistirse a decirla, a pronunciarla. Sólo se podría escribirla —afirma, derridianamente— y al poner punto se vuelve al silencio. Al escribir, se habla, la escritura nos dice. Esta incapacidad de ser dicha, esta escritura, es la experiencia del caos, es la escritura del desastre.[55] Todo indica que la escritura sólo nos sirve para diferir lo que

[53] El mismo, *El paso (no) más allá*, Barcelona: Paidós, 1994, pp. 44-45.
[54] El mismo, *L'écriture du désastre*, Paris: Gallimard, 1980, p. 99.
[55] Cf. *ibid.*, p. 17.

sería, en verdad, inaprensible, la diferencia en sí misma (que es el ser, la realidad, la verdad). El mismo escribir no resuelve nada, el mismo escribir es desastroso. La escritura también es desastrada, otro desastre. Casi parece que habría que decir que la escritura del desastre es el desastre de la escritura. Tal es la fuerza con la que Blanchot señala el vacío y la nada.

Blanchot acompaña, desde la experiencia literaria, a los pensadores de la filosofía posmoderna. Concuerda con el de-otro-modo-que-ser, de Lévinas, que él presenta como el haber; es la oposición al Ser de Heidegger, al que llama lo Neutro, porque no se dirige a nadie en concreto, para ir a los entes, los individuos, las personas. Concuerda con la diferancia, de Derrida, que él presenta como el afuera. Concuerda con la exterioridad, de Foucault, que él presenta como el afuera también. La soledad y la autarquía señalan al erotismo de Sade que influyó en Bataille. Es, sobre todo, el concepto de lo concreto, que opone a lo abstracto y neutral; para rescatar y recalcar lo individual sobre lo universal, recurre a la exaltación de lo accidental, cosa que se verá mucho en Deleuze. Y así con muchos otros conceptos. Blanchot plasma en sus ejercicios literarios lo que estos filósofos posmodernos llevaron al concepto. Con ello puede verse que supo dibujar con exactitud el ambiente de pensamiento en el que se ha movido el hombre de hoy.

- M. Blanchot, *Le dernier homme*, Paris: Gallimard, 1957.

- M. Blanchot, *El libro que vendrá*, Caracas: Monte Ávila, 1969.

- M. Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas: Monte Ávila, 1970.

- M. Blanchot, *Faux-pas*, Paris: Gallimard, 1971.

- M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris: Gallimard, 1980.
- M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena, 1999.
- M. Blanchot, *La sentencia de muerte*, Valencia: Pre-textos, 1985.
- M. Blanchot, *El paso (no) más allá*, Barcelona: Paidós, 1994.
- M. Blanchot, *Foucault tal como yo lo imagino*, Valencia: Pre-textos, 1986.
- M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-textos, 1988.
- F. Collin, *M. Blanchot et la question de l'écriture*, Paris: Gallimard, 1971.
- É. Lévinas, *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid: Trotta, 2000.
- R. Laporte, *Maurice Blanchot, l'ancien, l'effroyablement ancien*, Paris: Fata Morgana, 1987.

Reflexión

Se ve en los literatos, a veces de manera más palpable que en filósofos y sociólogos, el espíritu de una época. De modo más palpable, porque acuden a la presentación particular del mismo (como en un universal concreto) en sus poemas, novelas y dramas. Allí se ve el hombre de hoy de manera modélica, en los personajes que manejan. Presentan con colores más vivos, concretos y prácticos lo que los otros exponen de manera teórica y más árida. Los literatos, como se sabe, repercuten más en los medios masivos de comunicación (cine, radio y televisión), con lo que cuentan con una difusión más amplia. Por eso puede decirse que

estos autores han influido mucho en las corrientes posmodernas. Benjamin, a través de sus obras de crítica literaria y estética, con lo cual ha colaborado a la formación del espíritu artístico de nuestra época; Bataille, con sus tratados y novelas, muchas veces autobiográficas, mostrándose como uno de los paradigmas del hombre posmoderno; y Blanchot en su teoría literaria, ya que sus ideas sobre la obra de arte han impregnado la estética de nuestros días.

Lo que ellos nos presentan es una imagen del hombre actual como un ser desgarrado, aun más que el que presentó el existencialismo. Se ha perdido la unidad, la verdad, la bondad. Ya no hay posibilidad para la unidad sistemática, sino sólo para el fragmento, para la disolución. Ya no hay posibilidad para la verdad, únicamente queda hablar de la realidad de manera incompleta e indirecta. Ya no hay posibilidad de bondad, lo único que nos queda es buscar desesperadamente algo de benevolencia en el otro, en la defensa y respeto de la alteridad, la otredad. El otro trascendental del ser, la belleza, tampoco es del todo alcanzable; sólo puede hablarse de lo bello como aproximado e indirectamente obtenido, en medio de la misma fealdad y del desastre. Con todos los trascendentales del ser así desgarrados y fragmentados, parece que el acceso al ser, de la ontología tradicional, ha quedado cerrado; solamente puede quedar un acceso incompleto, fragmentado, inacabado e indirecto. Tal es el camino de una nueva ontología o, parodiando a Kant, podríamos decir que tales son los *prolegómenos de toda metafísica futura.*

EL PUNTO DE VISTA SOCIOLÓGICO: BAUDRILLARD, LIPOVETSKI Y BELL

En este movimiento de la tardomodernidad o posmodernidad, ha habido una presencia muy fuerte de los sociólogos. Ellos han analizado el fenómeno, e incluso han orientado sus pasos. Y eso es de gran ayuda para la filosofía, la cual no puede reflexionar de espaldas a la realidad, y la sociología le brinda un conocimiento muy atendible de los fenómenos que se dan en el mundo, los movimientos sociales que acompañan al pensamiento. En ese trabajo han sido notables, de manera indiscutible, Baudrillard, Lipovetski y Bell, cada uno en un sentido diferente. Trataremos de señalar sus diversas aportaciones.

JEAN BAUDRILLARD (1929-2007)

Este sociólogo francés, originariamente germanista y traductor de Brecht, nació en 1929, en Reims. Desde 1966 enseña sociología en la Universidad de París X-Nanterre, donde se doctoró con la tesis *El sistema de los objetos*, y fue asistente de Lefevbre, el conocido filósofo marxista. De 1968 a 1987 fue profesor de sociología en la Escuela Superior de París. También enseñó en Norteamérica y en Sudamérica. Obtuvo la habilitación en la Sorbona con *L'autre par lui même*, trabajo escrito en colaboración con el antropólogo G. Balandier. Con todo, ese mismo año se retira. Dirige la revista *Traverse*.

De entre sus numerosos libros, se pueden destacar: *Le système des objets* (Paris: Gallimard, 1968); *La société*

de consommation (Paris: Denoël, 1970); *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris: Gallimard, 1972); *L'échange symbolique et la mort* (Paris: Gallimard, 1976); *Oublier Foucault* (Paris: Galilée, 1977); *L'effet Beaoubourg* (Paris: Galilée, 1977); *De la séduction* (Paris: Galilée, 1979); *Simulacres et simulations* (Paris: Galilée, 1981); *Les strategies fatales* (Paris: Grasset, 1983); *La gauche divine* (Paris: Grasset, 1985); *L'autre par soi même* (Paris: Galilée, 1987); *Le crime parfait* (Paris: Grasset, 1990); *L'illusion de la fin* (Paris: Grasset, 1992); *La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrèmes* (Paris: Galilée, 1993); *Le paroxiste indifférente. Conversations avec Philippe Petis* (Paris: Grasset, 1995); *The Vital Illusion* (Washington: Columbia University Press, 2000); *Mots de passe* (Paris: Pauvert, 2000).

Aunque tiene la influencia de Marx, Baudrillard también recibe la de Nietzsche, sobre todo a través de Bataille, en cuya economía política se inspira,[1] y también a través de Foucault, a quien dedica un estudio (*Olvidar a Foucault*). Esta crítica de la cultura, marxista y nietzscheana, la ejerce Baudrillard en su libro *El sistema de los objetos* (1968), en el que él profundiza su crítica de la producción de signos o de cultura. Aquí ataca el consumismo que se está desatando en cuanto a los bienes culturales o sígnicos. Analiza los principales modelos de objetos que se venden, a gran escala, acabando en el tema del automóvil, pero también en el del hogar. Los objetos están hechos para ser vendidos, ya está muy rebasada y muy atrás la búsqueda de lo necesario o de lo estético. Incluso los objetos marginales, o los de colección, tienen ese estatus de recuer-

[1] Baudrillard habla de la noción de Bataille de "parte maldita", que queda fuera de las transacciones de la economía imperante. Cf. J. Baudrillard, "El éxtasis de la comunicación", en H. Foster et al., *La posmodernidad*, México: Kairós-Colofón, 1988, p. 187.

do nostálgico de lo primitivo. Ahora todo se ha vuelto modelos en serie y el nuevo lenguaje es el de la publicidad, que, de manera completamente arbitraria, hace que esos objetos del sistema sean comprados.[2] Eso lleva a la espeluznante conclusión de que vivimos atrapados en un mundo irreal, creado por los modistos, los productores y los publicistas, sobre todo a través de los medios masivos de comunicación.

Como es claro, en la *Crítica de la economía política del signo* (1972), Baudrillard está parodiando el título de la célebre obra de Marx. Sólo que este último se refiere a la producción de objetos o mercancías, y Baudrillard se refiere a la producción de signos, esto es, al signo como la nueva mercancía. Es, de hecho, la nueva crítica de la economía política, es decir, de la economía tanto a nivel de las naciones como a nivel internacional. Los signos, que son nuestro peculio cultural, han devenido mercancía. Desde un punto de vista claramente marxista, nuestro sociólogo encara la producción de la cultura como un gran mercado en el que se despersonaliza al ser humano. Se trata de una economía del signo, del capital simbólico del ser humano. Llega a decir: "El signo es el apogeo de la mercancía. Modo y mercado son una misma forma. En esta forma del valor de cambio/signo es donde se inscribe de golpe la diferenciación de la mercancía (y no en una lógica cuantitativa del beneficio). El estadio terminado de la mercancia es aquel en el que ésta se impone como *código*, es decir como lugar geométrico de circulación de los modelos, y por lo tanto como medio total de una cultura (y no solamente de una economía)".[3] Es decir, la economía de mercado no so-

[2] Cf. J. Baudrillard, *El sistema de los objetos*, México: Siglo XXI, 1992 (12a. ed.), pp. 155 ss.
[3] El mismo, *Crítica de la economía política del signo*, México: Siglo XXI, 1977 (2a. ed.), p. 254.

lamente ha dañado el arte, como decía Benjamin, por la reproducción que de él hace a gran escala, sino que ha dañado toda la cultura, pues sólo deja el valor de cambio y mata el valor de uso que pueden tener los productos culturales.

Además, en *El intercambio simbólico y la muerte* (1976), Baudrillard hace ver que dicho intercambio mercantil de los objetos culturales pone fin a lo real e instaura lo imaginario. Más aún, acaba con esta distinción, que es bastante tardía en la historia. Evoca la reversibilidad del don y del contra-don, como la que se da en la producción y la destrucción, en la vida y la muerte. Bajo esta perspectiva, Baudrillard reinterpreta la economía, la política, la moda, la sexualidad, etc. Y en esos elementos encuentra el carácter de nuestra cultura: disociar la muerte de la vida, conjurar la muerte a favor de la reproducción de la vida. La muerte sólo tiene sentido compartida, dada y recibida, socializada por el intercambio. Y, sobre todo, por el intercambio simbólico, en el cual se da ese comercio o tráfico.

Esta obra sirve a Baudrillard para señalar el cambio del valor (del valor de cambio al valor de uso) en los signos. Éstos devoran los objetos que designan, los suplen de manera ontológica, y con ello la realidad desaparece, sólo queda la ficción, el simulacro. Llega a preguntarse si la expropiación del sentido puede alcanzar a vaciar a la muerte de su significado, o si ella es la única que se resiste a ello.[4]

Asimismo, en *Cultura y simulacro*, de 1978, que reúne "La precesión de los simulacros" y "El efecto Beaubourg", Baudrillard plantea la tesis que lo ha hecho famoso, a saber, la que sostiene que ni siquiera se trata de signos en la cultura, sino de simulacros, que es lo mismo que decir que son signos sin significados, más aún, que suplan-

[4] El mismo, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas: Monte Ávila, 1993 (2a. ed.).

tan a la realidad. La cultura está hecha de simulacros, aun el saber es simulación, sólo es signo de sí mismo, y ya sólo se tienen sustitutos de la realidad que son engaño. Baudrillard aprovecha un relato de Borges en el que habla de un mapa que trataba de reproducir el paisaje mismo, hasta que el mapa acabó por suplantar al país, y sólo quedó el simulacro. Así, el mundo es una especie de Disneylandia grande, en la que todo es ilusión. La misma política, la misma cultura, todo señala pura ilusión. E incluso la ilusión es ilusoria ella misma: "La imposibilidad de escenificar la ilusión es del mismo tipo que la imposibilidad de rescatar un nivel absoluto de realidad".[5]

Los mass-media han banalizado la sociedad, la historia, todo. La misma amenaza de guerras nucleares, que tanto angustiaba en ese momento, es manejada por los medios masivos de comunicación. Las mismas guerras son manipuladas por ellos —Baudrillard se refiere a la de Viet Nam. Por eso, más que de una explosión, debe hablarse de una implosión, el estallido de banalidad y sinsentido que se disemina al interior de nuestra sociedad y nuestra cultura. Y esta implosión es el efecto Beaubourg, que consiste en hacer una fisión cultural y una disuasión política.[6] Otra vez, Baudrillard aprovecha a Borges, y habla de la concepción que éste tenía del universo, como una biblioteca que al mismo tiempo era una lotería de posibilidades. Únicamente el sustituto de lo real, nuevamente el simulacro. La "masa crítica" es la misma que acaba con la masa, por implosión de su crítica hacia su interior. La revolución se agota en su propia involución.

Sigue desarrollando esa temática en *De la seducción* (1979), donde habla, en primer lugar, de la eclíptica

[5] El mismo, *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1978, p. 43.
[6] *Ibid.*, p. 78.

del sexo, la cual marca una eterna ironía dentro de la comunidad. En efecto, ya la seducción es totalmente evidente, en el sentido incluso de pornografía, y una pornografía estruendosa, "porno-estéreo", como Baudrillard la llama. Es, sobre todo, una seducción que es producción, ya que la seducción mercantilista o comercial es la más presente y obvia. También se alude a los abismos superficiales, que son los de las apariencias, que conforman un horizonte sacro. Lo más común es la simulación, lo cual hace que no haya verdad. La especulación se da, pero en forma de espejeo, de reflejo en el otro, en el mercado. Se muestra por todas partes la estrategia irónica del seductor, pero también empieza a inundar por todas partes el miedo a ser seducido. Y es donde se plantea el destino político de la seducción, ya que ella pone sus reglas, y las exige de la manera más fuerte y pasional. Eso provoca que todo ahora sea dual, polar o bipolar, como se ve en lo digital, que padece el maniqueísmo del 1 y el 0, de lo bueno y lo malo, lo blanco y lo negro, sin mediaciones. La seducción, que es omnipresente, es lúdica, pero también es fría; se trata de una seducción que gusta por sus ingredientes de juego, pero que también despersonaliza totalmente, porque es frígida, sin ninguna pasión por el otro. Eso conduce a una suerte de conclusión de la obra que es la siguiente: la seducción es el destino. Esto nos recuerda al Seductor del que habla Kierkegaard, en el estadio estético de la vida, que busca lo interesante y divertido, el placer. Pero ni siquiera es eso, como asegura el propio Baudrillard: "La anatomía no es el destino, ni la política: la seducción es el destino. Es lo que queda de destino, de reto, de sortilegio, de predestinación y de vértigo, y también de eficacia silenciosa en un mundo de eficacia visible y de desencanto. El mundo está desnudo, el rey está desnudo, las cosas son claras. Toda la producción, y hasta la verdad, apuntan a esa indigencia, y

también de ahí procede muy recientemente la 'verdad' insostenible del sexo. Afortunadamente nada es profundo, y aún es la seducción la que, acerca de la misma verdad, detenta la llave más sibilina, a saber, que 'quizá no deseamos desvestirla únicamente porque es a tal punto difícil imaginársela desnuda'".[7]

Viene después el libro *Las estrategias fatales* (1983), donde Baudrillard acepta la idea de que estamos al final de la historia, se ha acabado su sentido, y entonces todo es catástrofe. En efecto, "fatal" significa aquí "mortal", dado que las estrategias que desarrolla el sujeto para satisfacer su deseo de objetos se han extralimitado. Aunque dichas estrategias usan un lenguaje de seducción, ya ni siquiera se refieren al deseo, lo eluden; sólo aluden al vacío en el que se distienden. Es la transpolítica, catástrofe sin consecuencias, deslustrada y trivial.

La posmodernidad es el tiempo en el que el objeto predomina sobre el sujeto. El sujeto ha desaparecido porque ha prevalecido el objeto. El objeto le ha podido, lo ha vencido, con sus estrategias fatales. Sobre lo racional, e incluso sobre el azar, prevalece la fatalidad: "...todo eso [el miedo actual] parte de la pobre hipótesis de un mundo caótico contra el que hay que luchar a base de encadenamientos racionales. Mientras que la hipótesis inversa, la hipótesis rica, es infinitamente más plausible, a saber, la de un mundo en el que no existe en absoluto el azar... no según unos encadenamientos racionales..., sino según un ciclo incesante de metamorfosis, según unos encadenamientos seductores que son los de las formas y de las apariencias".[8] La fatalidad es el imperio del objeto, pero del

[7] El mismo, *De la seducción*, México: Rei, 1997 (3a. reimpr.), p. 170.
[8] El mismo, *Las estrategias fatales*, Barcelona: Anagrama, 2000 (6a. ed.), p. 161.

objeto ineludible y sin sentido; es, por ello, el imperio de la trivialidad. Llega a decir que tal vez la única estrategia fatal es la teoría, porque ella es el principio del mal.

En *El otro por sí mismo* (1987), Baudrillard hace ver que el éxtasis de la comunicación nos hace ser terminales de redes interminables. Nos dedicamos a rituales de la transparencia, según la cual estamos expuestos a todos y ya no hay privacidad. Eso hace que nuestro cuerpo sufra una penosa metamorfosis: de metáfora se transforma en metástasis. Recupera después dos temas que ya había abordado: el de la seducción, diciendo que es un abismo superficial, pues se da con una banalidad muy grande; y el del sistema de los objetos, señalando que ahora nos conduce al destino del objeto, a saber, su desaparición como objeto y su presencia como simulación. El objeto es ya signo puro, "como un cristal".[9] Por eso se nos revela que el yo es solamente simulado. No hay verdad, no hay teoría que pueda ofrecer verdad alguna en este momento.

El crimen perfecto (1990) es otro texto en el que Baudrillard asegura que también hay ocultamiento de la verdad porque hay confusión entre víctima y verdugo. Todos piden reivindicaciones victimistas. Pero ya no hay victimarios, sólo víctimas y cómplices. Y éste es el crimen social perfecto. Baudrillard presenta su utopía como la rebelión de los espejos, con la misma obsesión que Borges tenía por los espejos. Los que son obligados a reflejar lo que imponen los opresores irán poco a poco oponiéndose a ellos. Diferirán paulatinamente de ellos, hasta vencerlos. Los espejos dejarán de imitar y repetir. Y se impondrán a sus opresores. Pero, mientras tanto, es lo inhumano lo que

[9] El mismo, *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, 1997 (3a. ed.), pp. 74 y 77.

piensa lo humano, es lo ilusorio lo que hace lo real, es lo malo lo que modela la historia.

El crimen perfecto es el dar muerte a la realidad. Después de la muerte de Dios y de la muerte del hombre, del sujeto, impera el objeto; pero ahora se está dando muerte al objeto, muerte lenta. El mundo se muere, se nos pierde. En efecto, ese objeto que se nos da ya no es el mundo, es la técnica. Ya no es lo real, sino lo virtual. Ya no es el sujeto, sino el objeto el que, con sus estrategias fatales, impera. Hace que todo sea fútil, banal. Por eso todo es nada. La pregunta leibniziana "¿Por qué existe algo en lugar de nada?" ha llegado a convertirse en su inversa: "¿Por qué existe la nada en lugar de algo?". En efecto, la única racionalidad y la única utopía que se nos presenta es liberarnos de las gentes de los espejos, que nos han invadido, según la célebre alegoría de Borges.[10] Y es conciencia de nihilismo. Un nihilismo *sui generis*, pues consiste en luchar contra él, desesperadamente.

En *La transparencia del mal* (1993), propone otra idea: la de que Nietzsche ha fallado. Su profecía de la subversión de los valores no se ha cumplido. Más bien se ha dado la dispersión del valor, la confusión más grande. En todos los campos se ve esa dispersión axiológica: en lo político, en lo económico, en lo estético y, sobre todo, en lo ético. Inclusive no se puede hablar de nihilismo, según el cual no habría valores. Sólo podría serlo en el sentido de que se ha matado a la realidad.[11] Y lo ha hecho la cultura occidental. Occidente se muere. Está en su etapa paroxística, penúltima. Lo último será un apocalipsis, pero un apocalipsis sólo virtual.

[10] Cf. el mismo, *El crimen perfecto*, Barcelona: Anagrama, 1996, p. 200.

[11] Cf. el mismo, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona: Anagrama, 1997 (4a. ed.), p. 143.

Pero también, como dice en *El paroxista indiferente* (1995), se perderán y se fusionarán las formas, es decir, las lenguas, las culturas, etc. La catástrofe de las formas se ve en que la misma realidad ya no existe, sólo lo virtual. Se puede decir que el mundo existe, pero no tiene referente: no tiene conocimiento ni valoración objetivos. Todo lo da la televisión. Ella hace creíble toda información. Y disminuye la solidaridad.

La universalidad se convierte en mundialización. Muere lo universal y queda lo mundial. Por eso pide defender la singularidad. Lo singular sólo se puede defender con la violencia. Se mata lo otro, la alteridad. Se habla de la diferencia, pero la manipula el que tiene el control de la mismidad. Baudrillard defiende decididamente la otredad. El otro es el que se asume como otro, como eternamente separado. Y él nos remite al objeto. Porque el objeto es nuestro único referente.

También hay confusión entre el bien y el mal.[12] Promovemos el uno promoviendo el otro. Primero se da la crisis, y ella nos lleva, inexorablemente, a la catástrofe. Ya ni siquiera tiene esto un sentido moral, sino casi ontológico. Todo vive por su parte maldita, es la que lo defiende, la que lo hace existir.

En *La ilusión vital*, de 2000, Baudrillard llega a hablar de que la vida se ha vuelto una mera ilusión; ya nada es real. Puede decirse que se ha cometido un asesinato con la realidad, no en un sentido simbólico, sino de auténtico exterminio.[13]

[12] El mismo, *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petis*, Barcelona: Anagrama, 1998, p. 157, donde dice: "Es lo que yo llamaba la transparencia del mal"

[13] Cf. el mismo, *La ilusión vital*, Madrid: Siglo XXI, 2002, p. 53.

En su libro *Contraseñas* (*Mots de passe*, 2000),[14] Baudrillard hace un recuento de los temas que ha tratado a lo largo de su vida, e intenta explicar por qué lo ha hecho. Son las contraseñas de su camino. Así, pasan ante nosotros los temas del objeto, en un momento en que todo era sujeto; el valor y, junto a él, el intercambio simbólico; la seducción, lo obsceno, la transparencia del mal, lo virtual, la aleatoriedad; además, el caos, el final, el crimen perfecto, el destino, el intercambio posible, la dualidad y el pensamiento. Algunos de ellos los hemos tratado aquí, y son un testimonio de su dedicación intelectual.

Baudrillard nos muestra, pues, con extraña claridad, la despersonalización y la falta de sentido que se ha creado como situación actual del hombre posmoderno. Sabe pintarnos el estado en el que ha caído, de una gran falsedad y trivialidad. Somos producto de la globalización, del consumo sin ninguna finalidad, de la muerte del arte y de la carencia de dirección. El 24 de septiembre de 2001 participé en una mesa redonda, organizada por la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, con Baudrillard, Michel Maffesoli, Bolívar Echeverría y Samuel Arriarán. En su intervención, Baudrillard manifestó un pesimismo aún mayor; y, después de la mesa, en una breve conversación, me comentó que le parecía que nuestra situación cultural no tenía ninguna salida.

- J. Baudrillard, *El sistema de los objetos*, México: Siglo XXI, 1992 (12a. ed.).

- J. Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, México: Siglo XXI, 1977 (2a. ed.).

[14] Cf. el mismo, *Contraseñas*, Barcelona: Anagrama, 2002, pp. 91 ss.

- J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas: Monte Ávila, 1993 (2a. ed.).

- J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós, 1978.

- J. Baudrillaed, "El éxtasis de la comunicación", en H. Foster et al., *La posmodernidad*, México: Kairós-Colofón, 1988.

- J. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Barcelona: Anagrama, 2000 (6a. ed.).

- J. Baudrillard, *El otro por sí mismo*, Barcelona: Anagrama, 1997 (3a. ed.).

- J. Baudrillard, *Figuras de alteridad*, México: Taurus, 1994.

- J. Baudrillard, *De la seducción*, México: Rei, 1997 (3a. reimpr.).

- J. Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona: Anagrama, 1996.

- J. Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona: Anagrama, 1997 (4a. ed.).

- J. Baudrillard, *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petis*, Barcelona: Anagrama, 1998.

- J. Baudrillard, *La ilusión vital*, Madrid: Siglo XXI, 2002.

- Ch. Levin, *Jean Baudrillard. A Study in Cultural Metaphysics*, London: Prentice Hall, 1996.

- R. Madrid, "Del objeto a la mercancía: fundamentos de la deshumanización de la cultura en Jean Baudrillard", en *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile), 12-13 (1999-2000), pp. 65-89.

GILLES LIPOVETSKY (1944-)

Es profesor de filosofía en la Universidad de Grenoble. La producción de Lipovetsky es extensa. Cabe señalar algunos títulos: *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* (Paris: Gallimard, 1983); *L'empire de l'ephémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes* (Paris: Gallimard, 1987); *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Paris: Gallimard, 1991); *La troisième femme. Permanence et révolution du féminin* (Paris: Gallimard, 1997); *Le luxe éternel. De l'ère du sacré à l'ère des marques* (Paris: Gallimard, 2002); *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa* (Barcelona: Anagrama, 2003); *Los tiempos hiper-modernos* (Barcelona: Anagrama, 2006); *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (Barcelona: Anagrama, 2007).

En *La era del vacío* (1983), Lipovetsky dice que nos encontramos en el individualismo en su segunda fase, el cual produce un gran vacío. Es un individualismo total, centrado en el derecho a realizarse de acuerdo con la propia voluntad. Este individualismo aísla, al punto de evitar casi el trato con los demás; ciertamente excluye la violencia con los otros, pero también ha provocado el aislamiento y, por ende, la autodestrucción del ser humano. Muere el *homo politicus* y nace el *homo psicologicus*, que lucha contra sus temores, angustias e hipocondrías.[15] Ya ni el suicidio es radical, pues muchos lo intentan sólo para llamar la atención sobre sí mismos.

El símbolo de la época es Narciso, ya que se está en un narcisismo de capitalismo hedonista. Se ha desatado

[15] Cf. G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Anagrama, 1993 (6a. ed.), pp. 70-71.

el culto al cuerpo y a la juventud, junto con el miedo a envejecer y a morir. Las relaciones son poco profundas, para no salir lastimado. Decaen la posesividad y los celos. Consumismo y hedonismo van de la mano. Conllevan como valores el respeto a las diferencias, la idolatría a la libertad personal, el relajamiento, el humor, la sinceridad, el psicologismo y la expresión libre.[16]

El medio es la seducción, sobre todo sexual, para liberar la libido. Pero eso conlleva la indiferencia, de tan saturados que están los individuos de estímulos seductores. Además, el hedonismo produce la insensibilidad al dolor del otro. Lo cómico ya no produce risa, sino humor; es un humorismo sin risa. No se ríe de la otra persona, sino con ella. Se burla uno de sí mismo. El arte ha muerto, pero todo se ha estetizado.

Según *El imperio de lo efímero* (1987), esto ha desatado la moda y su imperio, lo nuevo es bueno por ser nuevo. Lo efímero, lo frívolo, mandan. La moda se opone a la tradición. Ya no se imita a los ancestros, sino que se los supera. Ya no se consume la moda por los demás, es decir, para lucir, sino por uno mismo, para sentirse bien a solas. Esto va con el individualismo; pues, a pesar de que la moda parece homogeneizar, ayuda a cada quien a ser él mismo.[17] La cultura de masas es el mejor conductor del individualismo, por paradójico que parezca.

Los *mass media* han bloqueado la comunicación en ciertos aspectos, pero en otros han ayudado, pues dan temas de conversación y ayudan a la democracia. La originalidad y el cambio incesante son la meta. Por eso lo efímero es lo que impera. La moda y el hedonismo han podi-

[16] Cf. *ibid.*, p. 137.
[17] Cf. el mismo, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona: Anagrama, 1990, p. 196.

do sobre la ideología. Incluso el neoliberalismo es más una moda que una ideología.

En *El crepúsculo del deber* (1991), se nos hace saber que estamos en una época posmoralista, triunfa una moral indolora, que ya no depende ni del moralismo ni del antimoralismo; va más allá, se independiza de ambos. Pero convive con otras corrientes morales, y aun debe decirse que no es completa: no se trata del "todo se vale". Sólo de una moral sin obligación ni sanción. Es el posdeber. Pasó el individualismo permisivo, ahora está el "correcto". Por ejemplo, el sexo puede expresarse en la medida en que no perjudique a otro. No vale la fidelidad por sí misma, sino durante el tiempo en que se ama. "La fidelidad posmoralista conjuga la vaga esperanza del 'siempre' con la conciencia lúcida de lo provisional".[18]

La posmoral indolora abarca el ámbito de lo individual. Sin embargo, este ámbito se ha difuminado, llegando a no saberse qué toca a la moral individual y qué a la comunitaria o colectiva o social. Como el hombre ya no se cuida para los demás, sino para él mismo, el suicidio no se ve como faltar a un deber, aunque tampoco como un derecho; resulta algo que se puede elegir según las circunstancias. La eutanasia también se ve con ambigüedad: no se permite, pero se cree que cada uno es dueño de su vida. Lo mismo en cuanto a las drogas, el alcohol, etc.

Por lo que hace a la moral social o comunitaria, esto es, en lo tocante a la moral que mira a los otros, se promueve el altruismo, pero indoloro, y de masas. No implica el autosacrificio, sino la tolerancia. Pero no al punto del relativismo, pues se acaba cuando están en juego los individuos y las libertades. La familia se construye y recons-

[18] El mismo, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona: Anagrama, 1996 (3a. ed.), p. 69.

truye de acuerdo al tiempo que se quiera. Se llega a una ética de la responsabilidad, pero no profunda, más bien *light*, y basada en el fariseísmo narcisista.

Por su parte, *La tercera mujer* (1997), constituye un estudio de la situación femenina. El llamado "eterno femenino" ha tenido ciertamente su permanencia, pero también, innegablemente, profundos cambios. El feminismo y los estudios de género han deparado muchas transformaciones y hasta revoluciones. La situación de la mujer, aunque en muchos puntos sigue teniendo demasiadas ataduras, ha logrado decisivos avances y liberaciones. Claro está que eso repercute en la situación del varón, como es lógico. En efecto, la "primera mujer" fue la depreciada, que era un mal necesario: enemiga del alma del hombre, un tanto bruja y diabólica; a partir del Renacimiento, la "segunda mujer" fue la exaltada estéticamente: encarnaba la belleza, pero su rol social estaba supeditado al de su padre o al de su marido; y ahora la "tercera mujer", la indeterminada, no recibe ya nada de eso del hombre, sino que ella misma decide su rol social y hace lo mismo que el hombre.

Los roles sexuales han cambiado; ya el varón no es el seductor que se da a la caza de las mujeres como si las coleccionara. La importancia del amor ha cambiado en las mujeres mismas, y ya no son las amas de casa que viven amando al varón por siempre. "Se impone reinterpretar el sentido del valor que las mujeres conceden al amor, tanto más cuanto que ni siquiera las conmociones contemporáneas de la cultura individualista han logrado precipitar su devaluación. En la actualidad las mujeres rechazan los valores de renuncia de sí, se afanan por adquirir la independencia económica, por afirmarse profesionalmente, por convertirse en líderes políticos; y pese a todo, sus expecta-

tivas amorosas no son análogas a las de los hombres".[19] Señala Lipovetsky que el neofeminismo ya no es tan victimista, pero sigue siendo un problema el acoso sexual, porque debido a que "todo es política", esto es, debido al auge de lo público, se educa poco para la interrelación privada. Además, el culto a la belleza corporal ha llevado a una disciplina como la de la modernidad, de vigilancia del peso, del ejercicio físico y hasta de las operaciones de cirugía estética, que tiranizan y aun enferman a las mujeres. Esta política de la belleza hace que las féminas compitan y lleguen a odiarse entre ellas, además de que les baja la autoestima y las deprime. Lipovetsky dice: "¿Cómo poner en duda ni un solo instante que la cuestión de la belleza resulta más crucial, más identitaria, más ansiógena en la mujer que en el hombre? Con todo, ¿autoriza a afirmar que engendra odio y autodesprecio? No está de más señalar que ciertos estudios no encuentran la menor relación directa entre el aspecto físico y la autoestima".[20] Hay, además, todo un *boom* de prensa femenina, en la que se apoyan los estereotipos, y todo parece indicar que la mujer, a pesar de la democratización, seguirá muy preocupada por plegarse a los paradigmas de belleza física. El hombre puede refugiarse en el dinero, el poder o el prestigio; pero, en el caso de la mujer —dice nuestro autor— ni la fortuna ni nada suple un cuerpo agraciado.

Aunque en muchas partes se encuentran sojuzgadas, al menos en los países europeos y americanos las mujeres se han emancipado de las labores del hogar, y ya no permiten que se les relegue del trabajo, el estudio o la política. Han ganado nuevos espacios en los ámbitos sociales,

[19] El mismo, *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*, Barcelona: Anagrama, 2002 (5a. ed.), pp. 41-42.
[20] *Ibid.*, pp. 139-140.

que antes les estaban vedados. Han roto con los esquemas, modelos o paradigmas que antes se les concedían, y se abren paso a una manera diferente de vivir, que pone en crisis los modelos de familia e incluso de sociedad, y que seguirá trayendo cambios inesperados. Pero Lipovetsky tampoco es demasiado optimista en cuanto a que haya cambios radicales, pues concluye diciendo: "Desde el 'comienzo' de la historia hasta nuestros días, el hombre se afirma en los enfrentamientos y las competiciones clasificatorias. No tanto herida como reciclada, la identidad masculina sigue permitiendo a los hombres, en las sociedades abiertas, asegurar su predominio en las instancias del poder. La 'crisis de la virilidad' no es tanto un fenómeno social de fondo como una imagen literaria: el hombre es el futuro del hombre, y el poder masculino, el horizonte insistente de los tiempos democráticos" [21]

Tal es la situación de la mujer y el hombre de hoy, según la dibuja Lipovetsky. Como se ve, es la descripción de una marcha cada vez más decidida y al parecer sin retorno al sinsentido. El hombre se hunde en el vacío, llevado por el consumismo, el hedonismo y el egoísmo, con sus aliados los medios de comunicación. Y no muestra tener ninguna otra opción clara. Ante eso, lo más usual es plegarse a la situación tal como se da y asumirla buscando sacarle el mayor provecho posible.

En *El lujo eterno* (2002), Lipovetsky aborda el tema de los efectos que va produciendo esta globalización hedonista y mercantilista en la que vivimos. No se sabe si es mercantilista por ser hedonista o si es hedonista por ser mercantilista. Quizá es sobre todo por esto último, ya que se ha creado la ilusión de un lujo que no termina. En este sentido, se puede hablar de una feminización de la moda,

[21] *Ibid.*, pp. 282-283.

por cuanto aspira a un lujo sensual y afeminado.[22] Asimismo, ahora las modas han ocupado el lugar de lo sagrado. Los iconos han cambiado; hemos pasado de los iconos sagrados a los que representan la moda del momento. Y esto se ve sobre todo en las marcas de los objetos, en quienes los producen para ser consumidos. Y se debe tener una especie de sexto sentido para captar por dónde va a ir la moda, y qué marcas son las que van a dar cuenta del momento, cuáles son las que van a responder a la demanda de la gente.[23] En todo caso, estamos cada vez más prisioneros de este mundo del mercado, en el que la el ser humano está cada vez más deshumanizado.

Es lo que recalca en *La felicidad paradójica* (2007), donde señala todo el consumismo que hay en la actualidad, el cual conduce a una felicidad muy discutible. Es la época del hiperconsumo. Todos quieren comprar todo, el deseo no tiene límites, se propicia un hedonismo desenfrenado. En esta línea, los consumidores quieren comprar no sólo el bienestar, sino también la felicidad, incluso la felicidad interior. Pero el problema estriba en que no parece que eso se pueda comprar, por eso se trata de una felicidad paradójica.

- G. Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Anagrama, 1993 (6a. ed.).

- G. Lipovetsky, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona: Anagrama, 1990.

[22] G. Lipovetsky–E. Roux, *El lujo eterno. De la era de lo sagrado a la era de las marcas*, Barcelona: Anagrama, 2004, pp. 70 ss.
[23] *Ibid.*, pp. 90 ss.

- G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona: Anagrama, 1996 (3a. ed.).

- G. Lipovetsky, *La tercera mujer. Permanencia y revolución de lo femenino*, Barcelona: Anagrama, 2002 (5a. ed.).

- G. Lipovetsky – E. Roix, *El lujo eterno. De la era de lo sagrado a la era de las marcas*, Barcelona: Anagrama, 2004.

- G. Lipovetsky, *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona: Anagrama, 2007.

DANIEL BELL (1919-)

Nacido en Nueva York, Bell ha sido profesor de sociología, primero en la Universidad de Columbia y después en la de Harvard. Sigue la tradición norteamericana pragmatista, sobre todo de Dewey, pero también reflexiona tomando en cuenta a Tocqueville, Marx y Weber, así como a los economistas, sociólogos y politólogos más recientes. Es célebre por su idea de "sociedad post-industrial" y por haber proclamado el "fin de las ideologías". Sus principales obras son *The End of Ideology* (New York: The Free Press, 1962), *The Reforming of General Education* (New York: Columbia University Press, 1966), *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: Basic Books, 1973) y *The Cultural Contradictions of Capitalism* (London: Heinemann, 1976), en la que analiza la presencia, en la cultura moderna capitalista, de un individualismo hedonista que amenaza inclusive con destruirla; tal es la mayor contradicción cultural del capitalismo.

Bell ha sido un típico sociólogo y economista del llamado neoconservadurismo posmoderno, ya que desea conservar de la modernidad la técnica, pero no la ética. Ésta se convierte en la ética neoliberal o neocapitalista más fuerte. Pero, al mismo tiempo, se perciben los cuestionamientos y crisis que esta ética ha recibido. Dice el propio Bell: "La cultura ha estado dominada (en el ámbito serio) por un principio de modernismo que ha subvertido la vida burguesa y los estilos de vida de la clase media por un hedonismo que ha socavado la ética protestante, de la que provenía el cimiento moral de la sociedad".[24]

Así, los neoconservadores son pro-capitalistas, pero tienen la lucidez de ver la crisis socio-cultural en la que se halla el neocapitalismo o neoliberalismo. Se centran sobre todo en la problemática de la cultura, el gran malestar que se nota en ella. De hecho, creen tener el diagnóstico de éste y los proyectos para superarlo. Es decir, hacen un análisis teórico de la realidad social y proponen caminos prácticos para mejorar. Su diagnóstico es que, a pesar de las dificultades y problemas, la sociedad neoconservadora es lo mejor que se ha producido, solamente hay que remediar algunos aspectos. Para ellos, la sociedad —a cuyo sistema denominan capitalismo democrático— no es un todo unitario, sino muy diferenciado. Tiene diferentes órdenes sociales. Éstos son el técnico-económico, que organiza la producción; el político-administrativo, que organiza la vida social y el gobierno; y el cultural, que organiza el sentido de la vida individual y colectiva. Así, el sistema de producción tiene como base el mercado, el sistema político es parlamentario y el sistema cultural tiene como base una ética puritana. Estos órdenes tienen su lógica propia

[24] D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1977, p. 89.

y hasta una cierta autonomía dentro de su trabazón. El orden económico tiene una lógica funcional, que tiende al beneficio, la rentabilidad, el rendimiento y la eficacia. El orden político democrático tiene una lógica de participación y responsabilidad. El orden cultural tiene una lógica de producción de sentido, tanto individual como social o comunitario. Hay en las sociedades matrices culturales que han provisto de sentido, principalmente una institución, dentro de la cultura, que ha sido tradicionalmente encargada en la historia de dar sentido: la religión. Es la que procura dar sentido a los acontecimientos de la historia personal y social, de asignar significado a los acontecimientos.

Los neoconservadores dan una importancia muy grande a la religión (pero como una especie de instrumento para controlar). Así como en la economía y la política se potenció mucho la libertad, así también en la cultura: expresar lo que uno quiera, experimentar sin límites, crear sin restricciones. Esto ha traído un hedonismo y un relativismo muy grandes, los cuales van de la mano, se necesitan el uno al otro; pues el relativismo sirve de justificación al hedonismo. Y están al servicio del consumismo, del mercado. La crisis se manifiesta en que el ansia de libertad de expresión ha conducido a la transgresión, pero ha sido tan grande que ha llevado al nihilismo. La transgresión de normas, cánones, estilos, ha llevado al agotamiento de la creatividad, la cual se ha vuelto una técnica. El único sentido de la vida es el placer, de una manera narcisista. Pero hay un escepticismo acerca de las posibilidades del placer que se pueda encontrar, ya que se ha apurado hasta las heces. Esto crea el peligro de una sociedad suicida, de una cultura que se devora a sí misma. Esto pone en conflicto los valores y las racionalidades. El orden productivo contradice al orden cultural: la autodisciplina, el trabajo, el ahorro conflictúan con los valores de autorrealización, autoexpre-

sión y autocreación estética. Las contradicciones culturales más profundas se dan entre los valores del placer y los valores de la productividad. Bell habla de la destrucción de aquello que ha sido la legitimación del sistema capitalista, que es la producción incesante. También el orden político contradice al orden cultural: los valores de la participación y la responsabilidad van en contra del presentismo hedonista que se ve por doquier. Incluso esta crisis cultural o moral afecta la religiosidad y se convierte en crisis espiritual. Bell alude a que, dado que la modernidad ha sido una cultura profana, desacralizada, ha pagado con la desorientación y la desmotivación. Dice: "Los elementos primordiales que suministran a los hombres una identificación y reciprocidad afectiva —la familia, la sinagoga y la iglesia, la comunidad— han menguado, y las personas han perdido la capacidad de mantener relaciones persistentes entre sí, en el tiempo y en el espacio. Decir, pues, que 'Dios ha muerto' es, en efecto, decir que los vínculos sociales se han roto y que la sociedad está muerta".[25] No en balde cuando se pierden los símbolos se pierden los vínculos afectivos, ya que ésta es una de las principales funciones que tienen: vincular afectivamente. La religión se convierte en un mero sortilegio para afrontar el sufrimiento y la muerte. Y con ello se pervierte.

El remedio que Bell propone para esta situación de crisis cultural en el capitalismo lo manifiesta como neoconservador: es lograr un nuevo contrato social que haga revivir el valor cívico, fundado en el pasado histórico americano, recuperar un cierto sentido de lo sagrado y una concepción de la equidad y la justicia social que puedan garantizar un consenso duradero. Pero también reconoce los límites de éste. Por ello acaba diciendo: "Esto sería una

[25] *Ibid.*, p. 151.

especie de pacto social, pero un pacto social que, si bien renegociado en el presente renovable, no ignora ni puede ignorar el pasado. La *hybris* del liberalismo clásico, y también del utopismo socialista, fue creer que en cada nueva generación, y con un nuevo contrato social, los hombres podían comenzar de nuevo, descartar el pasado y remodelar las instituciones. Dentro de ciertos límites, los hombres pueden rehacerse a sí mismos y a la sociedad, pero el conocimiento del poder debe coexistir con el conocimiento de sus límites. A fin de cuentas, esta es la más vieja y perdurable verdad sobre la condición humana, si ha de seguir siendo humana".[26]

Como Se ve, las renovaciones estructurales son las que estamos padeciendo con la actual globalización del neoliberalismo, el cual llega a manifestarse muchas veces como un neocapitalismo despiadado y avasallador, que devora todo. Y no solamente en cuanto a las interacciones económicas y políticas, sino también las sociales o culturales. Esto es también una pintura de la realidad que estamos viviendo continuamente.[27]

- D. Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid: Alianza Editorial, 1975.

- D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1977.

- M. Beuchot, "El neoconservadurismo postmoderno y la antropología filosófica de la época tecnológica", en *Cuestión social*, 1/3 (1993).

[26] *Ibid.*, p. 264.

[27] Cf. M. Beuchot, "El neoconservadurismo postmoderno y la antropología filosófica de la época tecnológica", en *Cuestión social*, 1/3 (1993), pp. 292-302.

REFLEXIÓN

Vemos en estos autores, Baudrillard, Lipovetsky y Bell, el abordaje sociológico de la posmodernidad, aunque con tintes muy diferentes. En el caso de Baudrillard, el pesimismo de una sociedad post-marxista que cada vez nos hunde más en la deshumanización por el consumismo de los productos culturales. Cuando Baudrillard vino a México, con Michel Maffesoli, a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, el 24 de septiembre de 2001, Maffesoli manifestaba algún optimismo, por el poder de lo simbólico, que podía señalar algún sentido; pero Baudrillard parecía encarnar la depresión endógena de la cultura de hoy en día.

De manera parecida, Lipovetsky, que fue traído en dos ocasiones al Departamento de Comunicación de la Universidad Iberoamericana de México, insistía en su idea de que estamos en la era del vacío y sólo nos queda la postmoral. De manera muy semejante a Baudrillard, ve el vacío de la época actual, con un pesimismo parecido, sin que se alcancen a ver algunas directrices optimistas que abran puertas hacia algún sentido.

Y, por último, el llamado que hace Bell a un nuevo contrato social se ve como un grito desesperado, y el señalamiento que hace hacia la conciencia del pasado histórico americano, en su tradición democrática, se parece mucho a lo que hace Rorty, así como su insistencia en la justicia y la equidad suena mucho a lo que fueron los afanes de Rawls. Pero no parece ser mucho lo que se ha logrado en la práctica, y ese hedonismo nihilista que él señala sigue su curso, al parecer, inexorable. Y su idea de recuperar lo sacro, después de la desacralización y secularización tan grande que ha habido en la modernidad y en la posmodernidad, parece estar muy lejana en la consecución.

MICHEL FOUCAULT (1926-1984): LA CÁRCEL DEL SUJETO

Foucault recusaba el apelativo de "posmoderno", dando a entender que no estaba del todo claro lo que se significaba con "posmodernidad" y "postestructuralismo". En una entrevista que se le hizo un año antes de su muerte, se le mencionó la palabra, y él repuso: "¿A qué se llama posmodernidad? No estoy al corriente".[1] No parece mera ironía, sino una deliberada separación respecto de la posmodernidad. Esto ha hecho que su ubicación ante este fenómeno no pueda ser del todo clara.

Así, algunos ven a Foucault no como un pensador de la posmodernidad, sino como un antecedente suyo; pero me parece que por lo menos podría ser considerado como uno de los más preclaros iniciadores de este movimiento de pensamiento: tiene los méritos necesarios y suficientes, tanto en la filosofía como en las ciencias sociales y hasta en la ciencia y la cultura en general.

VIDA

Nace en Poitiers, el 15 de octubre de 1926.[2] Su padre era médico y quería que su hijo fuera doctor. Para darle disciplina en sus estudios, lo matricula en 1940 en el Liceo Saint Stanislas, de los jesuitas. En contra de su familia, se

[1] M. Foucault, "Estructuralismo y postestructuralismo" (Entrevista con G. Raulet), en el mismo, *Obras esenciales*, vol. III: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 323.
[2] J. Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona–Buenos Aires–México–Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1996, pp. 54 ss.

va a París, en 1945, e intenta entrar a la Escuela Normal Superior, pero no lo logra, y sigue estudiando en el Liceo Henri-IV, lo que le sirvió como curso preparatorio especial. Allí tuvo como profesor a Jean Hyppolite. Pero en 1946 logra entrar a la Escuela Normal Superior, en la que estudia filosofía y psicología, con Louis Althusser y Maurice Merleau-Ponty. Pero es visto como muy conflictivo con los demás alumnos. Llegó al punto de intentar suicidarse, en 1948. Su padre lo lleva al psiquiatra. El tratamiento dado por éste hizo más severa la depresión de Foucault. Fue cuando tuvo la intuición de que los psiquiatras son una especie de policía mental; de suyo, ve la medicina como una forma de poder para manipular a las personas, de controlarlas como si fueran objetos. Replantea el *dictum* de Bacon: "saber es poder", diciendo que la ciencia misma tiene una voluntad de transformarse en poder.

En 1948 obtiene la licenciatura en filosofía, y en 1949 en psicología. Hippolyte y Althusser le enseñaron el estructuralismo, que despuntaba en ese momento. En 1950 —llevado por Althusser— se afilia al Partido Comunista, con el que rompe en 1953, aunque siempre se consideró en cierta manera de Izquierda, pero crítico del marxismo. Leyó mucha historia y filosofía de la ciencia, sobre todo en Gaston Bachelard. En 1950, invitado por Althusser, comienza a enseñar psicología en la École Normale Supérieur. En 1951 es, por concurso, agregado en filosofía, esto es, tiene derecho a enseñar esta disciplina. En 1952 recibe su diploma de psicopatología del Instituto de Psicología de París y es nombrado profesor adjunto de psicología en la Universidad de Lille, Nord-Pas-de-Calais. También investiga en hospitales psiquiátricos, como el de Sainte-Anne, y asiste allí al seminario de Lacan, a partir de 1953. Lee a Dumézil, a Bataille y a Blanchot. En 1953 la influencia de Nietzsche lo aleja de la fenomenología, el marxismo y la

psicología existencial. También se aparta de Hegel y se acerca a Heidegger. En 1954 publica su primera obra, que lleva el título de *Enfermedad mental y personalidad.* La conjunción de la psicología y la filosofía empieza a verse en sus trabajos.

En 1955 es profesor de francés en Uppsala, Suecia, y allí devora una biblioteca de obras médicas que van desde el siglo XVI al XX. Entre 1958 y 1960 enseña francés en las Universidades de Varsovia y Hamburgo. En 1960 vuelve a Francia, sin pasar por la guerra de Argelia, y es docente en la Facultad de Letras de la Universidad de Clermont-Ferrand. El año de 1961 obtiene su doctorado en filosofía, con la tesis, dirigida por Georges Canguilhem, "Locura y sinrazón- Historia de la locura en la época clásica", publicada ese mismo año como libro. Lee también a R. Roussel, y escribe un libro acerca de él. Comienza una obra secundaria acerca de la antropología de Kant. De 1962 a 1966 es profesor y director en Clermont-Ferrand, donde se muestra muy antimarxista (al grado de conseguir que Garaudy no enseñe allí). En 1963 publica *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, obra ya de transición desde su anterior estructuralismo hacia lo que será su post-estructuralismo. Notoriamente, ya se ve centrado en un tipo de estudio que denomina "arqueología", crítica cercana a lo que Nietzscehe llamaba "genealogía".

En 1965 dicta un ciclo de conferencias en Sao Paulo, Brasil. En 1966-1968 es profesor invitado en la Universidad de Túnez. La crítica del estructuralismo y la ruptura con él se dan en *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, de 1966, que es un éxito editorial, y continúa su uso de la arqueología de sus objetos como método. En Túnez escribe *La arqueología del saber*, donde lleva al culmen su método arqueológico,

que publica en 1969. Vuelve a Francia sin haber tomado parte en los movimientos estudiantiles de mayo del 68. En 1968-1970 es catedrático y director del Departamento de Filosofía (fundado por él) de la Facultad de Letras de la Universidad de París-VIII, Vincennes. Polemiza con Sartre acerca de la muerte del sujeto.

En 1969 es elegido miembro del Collège de France, sucediendo a Jean Hippolyte, y en 1970 enseña historia en una cátedra creada especialmente para él (en la que durará hasta su muerte). Su lección inaugural versa sobre "El orden del discurso". Ese mismo año da conferencias en Estados Unidos y Japón. En 1971 funda el Grupo de Información sobre las prisiones (GIP), con J.-M. Domenach y P. Vidal-Naquet. En 1973 publica un libro sobre Pierre Rivière, un asesino de principios del siglo XIX. Ese mismo año dicta unas conferencias en la Universidad Católica de Rio de Janeiro, Brasil, con el titulo "La verdad y las formas jurídicas" En 1975, *Esto no es una pipa*, sobre R. Magritte. Es activista en pro de la paz y los derechos humanos. Ese mismo año escribe su mejor libro, *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. En 1976 sale el primer tomo de su última obra: *Historia de la sexualidad*, que tiene como título *La voluntad de saber*. En 1984 salen los otros dos tomos: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. También había enseñado en Berkeley (California) y en otras universidades americanas, con mucho éxito. En 1978 va a Japón a estudiar el zen. En 1981-1982 colabora con el movimiento Solidaridad, de Polonia. Y en 1984, el 25 de junio, muere en París.

Obras principales

Maladie mentale et personalité (Paris: PUF, 1954; 2a. Ed. ampliada y revisada en 1962); *Folie et déraison* (Paris:

Plon, 1961; reeditado en 1974 como *Histoire de la folie à l'Age classique*); *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical* (París: PUF, 1963); *Raymond Roussel* (París: Gallimard, 1963); *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (París: Gallimard, 1966); *L'archéologie du savoir* (París: Gallimard, 1969); *L'ordre du discours* (París: Gallimard, 1971); *Ceci n'est pas une pipe* (Montpellier: Fata Morgana, 1973); *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...* (obra colectiva, París: Gallimard-Julliard, 1973); *Surveiller et punir: naissance de la prison* (París: Gallimard, 1975); *A verdade e as formas jurídicas* (ciclo de conferencias de 1973, Rio de Janeiro: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978); *Histoire de la sexualité*, t. 1. *La volonté de savoir* (París: Gallimard, 1976); t. 2. *L'usage des plaisirs* (París: Gallimard, 1984); t. 3. *Le souci de soi* (París: Gallimard, 1984).

ACTITUD

Aunque aprendió los métodos estructurales, y los usa a su manera, no acepta ser catalogado como estructuralista.[3] El tema predominante de Foucault es la enfermedad, la locura, la delincuencia, la criminalidad, la anomalía, la divergencia social, todo lo que se ha considerado patológico. Usa un método tomado de Lévi-Strauss, pero lo sobrepasa.

[3] Las razones de esta ruptura son agudamente señaladas por M. Blanchot, *Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia: Pre-textos, 1993 (2a. ed.), pp. 17 ss. De entre esas razones explica una: "La más simple (por decirlo así) es que todavía presiente en el estructuralismo un resabio de trascendentalismo, pues qué otra cosa significan esas leyes *formales* que regulan toda ciencia, permaneciendo ajenas a las vicisitudes de la historia de la que sin embargo dependen tanto su aparición como su desaparición. Mezcla muy impura de un a priori histórico y un a priori formal" (*ibid.*, p. 20).

Dice ser un arqueólogo; así, presenta la arqueología de la represión de los locos, la arqueología del ojo clínico, la de las ciencias humanas, la del saber en general y la de las prácticas disciplinarias que la sociedad ha impuesto a la sexualidad.

Con todo su esfuerzo, en realidad edifica una ontología. Hace una ontología del presente, una ontología de la subjetividad o una "ontología de nosotros mismos".[4] Ciertamente hace historia, sí, fue un gran historiador; pero también profundiza en las diversas capas epistemológicas de esa construcción, y termina tocando los ineludibles supuestos ontológicos de ese mismo discurso. Es, por ello, alguien que hace historia y con ella ontología, o que saca la ontología desde la historia.[5]

Etapas de su pensamiento

a) *Historia de la locura en la época clásica (1961)*

En esta obra, Foucault examina la idea de locura, emanada desde el poder, como una construcción hecha por el hombre. La sinrazón está en función de la razón y los que la detentan. Analiza a los que deciden quién está loco. Hay

[4] O. Martiarena, *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, México: ITESM-CEM/El Equilibrista, 1995, p. 350; P. Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, pp. 15-39, donde expone el proyecto general de Foucault.

[5] Se trata de una ontología histórica, como la llama Gilles deleuze, uno de los mejores intérpretes de Foucault; sin embargo, a pesar de que la ve como una ontología vinculada con la historia, no la considera empírica, meramente singular, sino con una especie de universalidad parecida a la de lo trascendental, como opuesto a lo empírico en el sentido kantiano: examina los procesos de subjetivación como condiciones de posibilidad de la subjetividad. Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987, pp. 145-158.

una élite que produce proscritos, porque la sociedad necesita la exclusión de los divergentes, para la mayor identificación y solidaridad de los incluidos. Además, la locura es fascinante; calma la angustia ante la muerte. Al loco le era posible entrara un universo simbólico y completamente moral. Incluso se lo observa y escucha, como lo hicieron, en el siglo XVII, Cervantes y Shakespeare. Pero en 1656 se funda el Hospital General de París, y hubo confinamiento para el loco. Aquí cambió todo, todo lo que se hizo en la Edad Media, en el Renacimiento y en el Barroco. Es el nacimiento del cientificismo y la muerte del espíritu religioso. El confinamiento de los ociosos, los mendigos, los pobres y los locos, era también una fuente de mano de obra forzada y barata. Los médicos llegaban a los delirios de los locos, para poder establecer el concepto de locura como enfermedad. Tenían que poner esos símbolos en su lenguaje, lo cual hace ver a Foucault que el lenguaje era la estructura principal de la locura, su forma constitutiva. También liga la enfermedad o enajenación a la moral vigente. Después de la Revolución Francesa, se aplican a los pobres los métodos que se aplicaban a los ricos; a los internos se les aplica lo que a los externos, e incluso se abren los asilos, por obra de médicos filantrópicos como Philippe Pinel y Samuel Tuke. Pero el primero empleaba el castigo y el segundo tenía una granja en la que estaban como en familia, él era el padre de todos y se culpaba al enfermo de su enfermedad, por lo que Foucault dice que con ello sólo se afianza la idea de patriarcado burgués, aplicada hasta en los hospitales y las cárceles. Usa la noción lacaniana de imagen especular para hacer ver cómo los médicos reflejaban la locura de unos con otros. Y también la culpa correspondiente. El loco aprendía a reprimir las transgresiones y a incorporarse a la sociedad establecida. La locura se vuelve una enfermedad, que es tratada con

la curación por el lenguaje. Es como surge la psiquiatría. Hasta que, para Freud, el lenguaje vino a ser la estructura de la locura misma. La medicina es un poder panóptico, que quiere apoderarse de las conciencias.

b) *El nacimiento de la clínica (1963)*

Foucault pasa a estudiar, en este texto, el surgimiento del poder de los médicos, entre 1794 y 1820. Después de la Revolución Francesa crece la demanda de atenciones médicas, y los enfermos se diversifican mucho. Se distinguen las clases de enfermos, surge la especialización. Los médicos tenían un papel ambiguo: salvaban a los pobres, que eran los que más se enfermaban, pero mantenían el poder de los mismos ricos. La igualdad hacía insuficientes los hospitales, pues a todos se tenía que dar un trato sin privilegios. Al enfermo se le daba visita domiciliaria y se reservaba el hospital para la investigación, con el consiguiente cambio en la historia de la ciencia. Nace la clínica. Los pobres son los conejillos de indias en ella. También los que dan los cadáveres para las disecciones. Allí se aprendía a ver los significantes (síntomas) en relación con sus significados (enfermedades); otra vez en el centro de la medicina está el lenguaje, tiene una estructura lingüística. La mirada del médico se parece a la reflexión del filósofo. El estetoscopio da, además de la visión, el oído y el tacto para captar la enfermedad. La clínica controlaba, así, el estudio de la medicina y el acceso a la profesión. Pero Foucault encuentra que lo sano y lo insano estaban lo uno en función de lo otro. Usa un concepto de Bachelard, el de "ruptura epistemológica", semejante al de "paradigma", de Kuhn, trata de delimitar modelos de conocimiento en épocas determinadas. Después de la revolución surge la ciencia de lo individual, hecha por los médicos, con un nuevo

lenguaje. Para estudiar el conocimiento, Foucault estudia sobre todo a los que hacen la ciencia. El saber tiene un soporte moral.

c) *Las palabras y las cosas (1966)*

Esta obra de Foucault es muy importante. En ella muestra cómo no existe un orden dado que conecte los significantes con sus significados. No hay cosas, en el sentido de independientes del lenguaje, sino objetos, en el sentido de productos o constructos del lenguaje discursivo. El orden de los objetos es creado por el discurso mismo. Es un estructuralismo sin estructuras, y en él se diluye el sujeto. Como se pasa a hurgar en los cimientos de nuestro saber, se trata, más que de una labor de historiador, de una labor de arqueólogo. Es una arqueología del saber. Esa arqueología, esa búsqueda de fundamentos nos hace ver que no hay tales, que las palabras han dejado de ajustarse a las cosas, que se han desvinculado de ellas, y que nuestro saber es muy discutible.

Comienza estableciendo que las clasificaciones son todas arbitrarias, como la famosa enciclopedia china de la que habla Borges. En efecto, este autor habla de una enciclopedia china, en un ensayo intitulado "El idioma analítico de John Wilkins" En ella es tan irrisoria la clasificación de los animales (los que pertenecen al emperador, los que se agitan como locos, los que acaban de romper el jarrón, los que de lejos parecen moscas, los que pueden ser pintados con un finísimo pincel de pelo de camello, y otras por el estilo), que nos hace pensar que eso bien podría darse en nuestro saber, y que es totalmente artificial, arbitrario e infundado. Con ello apunta a que no hay estructuras fijas en las cosas a las que correspondan las estructuras lingüísticas. No hay un orden metafísico que funde el or-

den epistémico-lingüístico. Las *epistemes* cambian con la historia, hay una base historicista en nuestra comprensión del saber. Foucault usa el cuadro *Las meninas*, de Velázquez, para hacernos ver cómo todo es un juego de espejos que se reflejan unos a otros hasta el infinito. Esa relación infinita muestra la inadecuación de los correlatos. La pintura no puede ser exactamente adecuada al lenguaje, y tampoco el lenguaje a las cosas, y tal vez ni siquiera los lenguajes entre sí, las palabras unas con respecto a otras. El ser no corresponde al aparecer, es irreductible: "Pero si se quiere mantener abierta la relación entre el lenguaje y lo visible, si se quiere hablar no en contra de su incompatibilidad sino a partir de ella, de tal modo que se quede lo más cerca posible del uno y del otro, es necesario borrar los nombres propios y mantenerse en lo infinito de la tarea".[6] Hay dos cosas recibidas de Nietzsche, el carácter interminable o infinito del nombrar y del interpretar; por eso hay que renunciar al nombre, y en el fondo hay que renunciar a todo fundamento metafísico del interpretar. Eso es lo que revela el abordaje *arqueológico* del conocimiento, heredero del pensar *genealógico* nietzscheano.

Foucault analiza el modo como la cultura vive las semejanzas (analogías) y las relaciones entre las cosas. Es el orden del lenguaje y la realidad. Allí señala el "fin del sujeto" y el "fin de la historia", entendiendo esto como el comienzo de nuestras concepciones fragmentarias del hombre. El marxismo, el existencialismo, el estructuralismo, el psicoanálisis (sobre todo lacaniano) son teorías parciales. Ellos crean y refuerzan las anomalías que se esfuerzan por erradicar. Mas, para ello, muestra cómo la *episteme* ha cambiado en los diferentes periodos de la misma histo-

[6] M. Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), p. 19.

ria europea. Estudia los *aprioris* históricos que se dan en diferentes épocas. Lo que le interesa son las rupturas y las discontinuidades. Y el modo en que se construye el saber, esto es, la *episteme* de cada época. En este sentido, su historia es una arqueología del conocimiento. Señaladamente, comienza desde el Renacimiento, esto es, los siglos XV y XVI, pasando por la época clásica de la modernidad, los siglos XVII y XVIII, y llegando a los siglos XIX y XX, esto es, hasta la actualidad.

En el renacimiento estaba vigente la semejanza para construir el saber (abyacencia o emulación, conveniencia, analogía, simpatía). El saber se construía encontrando las semejanzas entre las cosas, y aun entre las palabras y las cosas. La analogía era la *episteme*. La naturaleza era vista como un libro escrito por Dios para ser interpretado por el hombre. El hombre leía la prosa del mundo. A esa prosa se le daba el mismo trato que a la locura y la enfermedad. En esta época "la relación con los textos tiene la misma naturaleza que la relación con las cosas; aquí como allá, lo que importa son los signos. Pero Dios, a fin de ejercitar nuestra sabiduría, ha sembrado la naturaleza sólo de figuras que hay que descifrar (en este sentido, el conocimiento debe ser *divinatio*), en tanto que los antiguos dieron ya interpretaciones que sólo tenemos que recoger. Que sólo tendríamos que recoger, si no fuera necesario aprender su idioma, leer sus textos, comprender lo que han dicho. La herencia de la Antigüedad es, como la naturaleza misma, un amplio espacio que hay que interpretar; aquí como allí, es necesario destacar los signos y hacerlos hablar poco a poco. En otras palabras, *Divinatio* y *Eruditio* son una misma hermenéutica" [7] Es la metáfora del libro: la

[7] *Ibid.*, pp. 41-42.

naturaleza es un libro, y sabiéndolo leer es como se adquieren los conocimientos.

Sin embargo, el peligro era que todo se había conectado con todo. Todo resultaba semejante a todo. Se comparaba el cuerpo humano con el cielo, el hombre con el estado, el microcosmos con el macrocosmos. Todo se parecía a todo, y así todo llegaba a confundirse con todo. Además, estas semejanzas se iban al infinito, y, de ese modo, se difuminaba y ya no servía. De esta manera, al final del renacimiento, en la época clásica moderna, de los siglos XVII y XVIII, se rompe esa unidad que daba el saber anterior, y se da una discontinuidad. Las palabras se desligan de las cosas.

Es lo que detecta Cervantes en su *Don Quijote*: los signos ya no se parecen a los objetos, hay una inconmensurabilidad entre el parecer y el ser. De hecho, Foucault señala al Quijote como un caso paradigmático; es un análogo, es un espejo de caballeros; pero ya él mismo no es real. Las cosas que refleja son imaginarias. Todo se ha vuelto insubstancial, sobre todo esos ideales de caballería; todo es sutil y flotante; es un personaje que ya no habla de la realidad, sino de otros textos, de él mismo como un texto. En la segunda parte de esa obra de Cervantes, el Quijote parece dedicarse a hablar de lo que se dice en la primera, y se refiere a otras versiones que corrían de sus aventuras, para ponerlas en orden. El mundo se había vuelto difuminado, diluido, y la referencia ya no era a las cosas, sino a los textos, a otras palabras. Ya no hay referencia o relación entre las palabras y las cosas, sino entre unas palabras y otras palabras, palabras solas, sin recurso a la realidad.

Ahora, en esta nueva época de los siglos XVII y XVIII, del surgimiento de la ciencia, la semejanza se ve suplantada por las nociones de medida y orden. La nueva *episteme* se estructura como *máthesis* y taxonomía. El hom-

bre ya no interpreta el mundo, sino que lo compara y lo ordena. El signo ya no es semejanza de la cosa, sino instrumento para su análisis. Es cuando interviene Locke, y dice que las palabras no representan a las cosas, sino a las ideas. La locura y la salud, como en el *Quijote*, ya no se asemejan, conviven; y el lenguaje ya no se parece a las cosas, anda entre ellas. El lenguaje es mera representación de las cosas, sin ninguna relación de semejanza o conveniencia. Todo gira en torno de tres saberes: la gramática general, la historia natural y la teoría de la riqueza o del valor (corresponden a las tres actividades principales del hombre en esa época: hablar, clasificar e intercambiar mercancías). Dice: "Todo el lenguaje depositado por el tiempo sobre las cosas es rechazado hasta el último límite, como un suplemento en el que el discurso se contara a sí mismo y se relatara los descubrimientos, las tradiciones, las creencias, las figuras poéticas. Antes de este lenguaje del lenguaje lo que aparece es la cosa misma, con sus características propias pero en el interior de esta realidad que, desde el principio, ha quedado recortada por el nombre" [8] Y ya no es una ontología realista, de cosas, sino de ideas, del ser de la representación hecha por el yo, egología. No hay seres, todo son ya representaciones. El oro ya no vale porque es un metal precioso, es un metal precioso y valioso porque es la moneda dispuesta por los hombres, es valioso porque funciona como signo de la riqueza.

En el siglo XIX, surge la tercera forma de *episteme*, que es el proceso, la evolución. Se abandona el mecanicismo anterior, y se adopta un organicismo y un dinamicismo nuevos. El mundo tiene una especie de dinamismo autónomo. Es la historia, y esta época se ve marcada por el historicismo. Ya no se estudia el intercambio de las rique-

[8] *Ibid.*, p. 131.

zas, sino los modos de su producción, con David Ricardo; ya no se estudia la gramática general, sino la gramática comparada e histórica, con Bopp.[9] El lenguaje mismo es una realidad independiente y viva. La gramática pasa a ser filología; la historia natural, biología, y el análisis de las riquezas, economía política (corresponden al lenguaje, la vida y el trabajo o producción). La *máthesis* se ve invadida por la historicidad. Es aquí donde aparece la noción de hombre, de persona, de sujeto. Es objeto de ciencia. El Renacimiento y la Época Clásica exaltaron al hombre, pero no lo hicieron objeto de *episteme*. Dice: "La elevación crítica del lenguaje, que compensaba su nivelación en el objeto, implicaba que éste fuera cercado a la vez por un acto de conocimiento puro de toda palabra y de aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Era necesario o hacerlo transparente a las formas del conocimiento o hundirlo en los contenidos del inconsciente".[10] Esto es, el lenguaje expresa el conocimiento y la libertad (reducida) del sujeto, del hombre. Tanto el formalismo de Russell como el psicoanálisis de Freud tienen ese mismo origen.

Pero de esa manera el hombre se hace finito, pues así lo supone la idea de historicidad. Con lo cual, en tiempos muy recientes, también desaparece el estudio del sujeto, al igual que el del infinito. Eso marca el ocaso de la metafísica, que estudiaba al yo y al infinito. Las ciencias humanas se disuelven en estructuras lingüísticas, les sobreviene un pesimismo inspirado por Nietzsche, que preconiza la muerte del hombre. Nietzsche es el que se da cuenta de que hay que matar a Dios y al hombre en el ámbito del lenguaje, pues es donde en verdad pueden morir.

[9] Cf. *ibid.*, pp. 254 y 287.
[10] *Ibid.*, p. 293.

Hay que erradicarlos del habla, hay que hacer que el lenguaje se exhiba, más que como producto del hombre, como productor del hombre mismo, para que pueda surgir el superhombre. Dice: "Ahora es necesario preguntarse qué debe ser el lenguaje para estructurar así aquello que, por sí mismo, no es a pesar de todo ni palabra ni discurso y para articularse sobre las formas puras del conocimiento. Por un camino mucho más largo y mucho más imprevisto nos hemos visto reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron cuando el uno preguntó ¿Quién habla?, y el otro vio centellear la respuesta en la Palabra misma. La interrogación acerca de lo que es el lenguaje en su ser vuelve a tomar una vez más su tono imperativo".[11] El destino de la filosofía se vincula ahora con el destino del estudio del ser del lenguaje, y un estudio de esa pregunta "¿Quién habla?" respondido con la conciencia de que es "La Palabra" Ella es la que habla, la que nos hace hablar, la que habla en nosotros. Y nada más. Esto se ve en Sade, y su *Justina y Julieta*, la ley sin ley del deseo es la que impone el orden sin orden de la carne movida por el erotismo, todo ello escondido y soterrado en las palabras. Ahora se habla sobre las palabras, se hace metadiscurso, y él nos revela el ser del lenguaje como el de un lenguaje sin ser.

Al final de la obra se ve la ruptura decisiva. Cae el sueño de una antropología, planteado sobre todo por Kant. Pero el hombre, como ser paradójico, se diluye en el relativismo. Ahora los saberes son la psicología, la sociología y el análisis de la literatura y de los mitos. Ya no son ciencias del hombre, sino de reglas, normas, funciones y conjuntos significativos de datos que aportan los estudios empíricos. Y todas ellas, en definitiva, caen bajo el dominio del psicoanálisis y la etnología. El primero estudia el in-

[11] *Ibid.*, p. 371.

consciente personal, y la segunda el inconsciente colectivo, y señalan el lenguaje simbólico como estructura original o arqueológica del saber, del conocimiento. El hombre sólo existe ya para la muerte. Por eso Foucault anuncia que el hombre ha muerto. Como decía en varias partes, todo depende del lenguaje. La lingüistización de la *episteme* acabó con el sujeto, lo redujo a mero elemento de una estructura, fundido en el sistema de la cultura, constituido por procesos inconscientes. Al parecer, el inconsciente devoró al consciente, y con eso se desató su locura. Se disolvió al hombre.

d) *La arqueología del saber (1969)*

En esta otra importante obra, Foucault examina ese orden de los discursos en la historia del pensamiento. El eje principal es la función enunciativa. Busca en ella las rupturas, que implican tener un comienzo desde cero. Las estructuras se rompen. Se trata casi de un estructuralismo sin estructuras, como llegó a ver Piaget a Foucault. Tampoco hay sujeto ni historia, sino un lenguaje "puro", como la lectura textual de Barthes. Su arqueología del saber consiste en estudiar monumentos muertos de la ciencia, sin progreso de la conciencia ni evolución del pensamiento. Se centra en el lenguaje. Pero sin hablante, sin autor que haga un texto o una obra.

Hay una decisión de denuncia y crítica del saber: "La puesta en juego de los conceptos de discontinuidad, de ruptura, de umbral, de límite, de serie, de transformación, plantea a todo análisis histórico no sólo cuestiones de procedimiento, sino problemas teóricos".[12] Es decir, hace po-

[12] El mismo, *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1978 (5a. ed.), p. 33.

ner en cuestión las síntesis totalizadoras. La arqueología del saber no es ni historia ni epistemología; tal vez podamos decir que es crítica de la cultura, como la que hacía Nietzsche. En lugar de buscar la tradición y el fundamento, se busca la ruptura y el límite. Sería una historia general de los cortes y los desniveles. Es un "método de análisis histórico liberado del tema antropológico".[13] Por eso no es propiamente historia, porque no busca las continuidades; ni tampoco propiamente epistemología, porque no hay sujeto fundante de la continuidad. Como es análisis, prohíbe las síntesis, impide cualquier totalización (teleología, conciencia colectiva, etc.) y aun las unidades en las que se la presenta (libro, obra, etc.). No hay una intencionalidad del autor, ni una continuidad, ni siquiera temas que le apasionan, proyecto existencial o de sentido, ni cosas por el estilo.

En lugar de las unidades discursivas que se atribuían al sujeto o autor, el análisis arqueológico nos revela otras formaciones que quedaban ocultas. Son regularidades, por ejemplo de enunciados, guardadas por el autor o por otros autores. Pueden ser hasta inconscientes, pero tienen unas reglas de formación, que hay que explicitar. No son previas al texto, ni terminales, al final de él, sino pre-terminales, son lo pre-discursivo siendo discursivo. Son el orden del discurso, fuera del cual no hay sujeto ni objeto, ni conciencia trascendental ni conciencia empírica. Por ello, no hay objetos previos al discurso. Se trata de "sustituir el tesoro enigmático 'de las cosas' previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan".[14] Desaparecen las cosas y las palabras que las nombran, así como el sujeto que las piensa o conoce. Todo

[13] *Ibid.*, p. 26.
[14] *Ibid.*, p. 78.

depende de la competencia lingüística del que habla, de las instituciones a las que pertenece, el lugar que ocupa dentro de ellas, la situación desde la que habla, etc. Es la desaparición del sujeto la que puede permitir llegar al verdadero ser del lenguaje. Hay ciertas estrategias que son las que llevan a la elección de temas y de argumentos, los que a su vez organizan objetos y enunciados. Pero no dependen de intencionalidades ni proyectos, sino del discurso mismo.

El enunciado, en la enunciación que lo materializa, es sólo una función de existencia de los signos, a partir de la cual se puede establecer si éstos tienen sentido o no. La función enunciativa tiene como única referencia la cosa o estados de cosas que son puestas en juego por el enunciado mismo. La enunciación tampoco tiene enunciador, entendido como sujeto. No tiene caso establecer relaciones entre el enunciado y el autor, sólo determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser un sujeto.[15] El lenguaje, sin sujeto y sin objeto, se reduce a un entramado de signos. El enunciado está en la red de los enunciados, en un campo enunciativo; éste está constituido por formulaciones enunciativas dadas y por formulaciones enunciativas que él mismo hace posibles. La enunciación, en cambio, es la que materializa al enunciado, lo pone en el espacio-tiempo, y depende del contexto histórico para significar. El enunciado "La tierra gira alrededor del sol" no es lo mismo antes de Copérnico que después de él.

Así pues, el lenguaje se compone solamente de unidades enunciativas básicas que producen relaciones y un juego entre esas relaciones, y se definen sin referencia a un fundamento. Su existencia se debe a las reglas que les hacen formarse, constituir regularidades que eviten su dispersión. De alguna manera, existen sin fundamento, sólo

[15] Cf., *ibid*, p. 138.

por las reglas de sus configuraciones. Con ello, el enunciado no es una unidad, como la proposición o la frase, sino una función que da existencia a ciertos signos correlacionados. El enunciado brota de una formación discursiva, y ésta es eminentemente histórica, no abstracta o ideal. Se da por un conjunto de reglas anónimas e históricamente determinadas.

Hay tres reglas que controlan la función enunciativa: (i) *Ley de la rareza*, esto es, los enunciados no se refieren a un gran texto uniforme, nunca articulado; no se refieren a un texto silencioso y común.[16] (ii) *Ley de la exterioridad*, esto es, los enunciados no dependen de una subjetividad fundadora, sino que se dan en dispersión; no hay una interioridad o *cogito*.[17] (iii) *Ley de la acumulación*, esto es, hay técnicas y prácticas que ponen a los enunciados en ejercicio; por acumulación de enunciados, se producen modificaciones, perturbaciones y hasta destrucciones.[18] En cada institución surgen esas reglas, de acuerdo a las estrategias científicas propias o características. Así se constituye el discurso. Incluso debe liberarse de los límites de la estructura lingüística. La positividad de un discurso conecta obras y autores que ni se conocen y que, sin embargo, interactúan silenciosamente. Los enunciados existen por un *a priori* histórico, éste no los legitima ni les da verdad; lobera sus condiciones de emergencia. Y no es una estructura intemporal, sino una figura empírica; representa las reglas de una práctica discursiva.[19] No es un *a priori* formal o trascendental, sino empírico, porque es interior; no viene de algún exterior.

[16] Cf., *ibid.*, p. 200.
[17] Cf., *ibid.*, p. 206.
[18] Cf., *ibid.*, pp. 209-211.
[19] Cf., *ibid.*, pp. 215-216.

Los enunciados y los discursos se van estructurando por memorias selectivas y conjuntos mayores, a los que llama "archivos", depósitos de incontables relaciones únicas que actúan como *aprioris* históricos. No es el conjunto de los textos conservados por una cultura, ni las instituciones que permiten conservarlos, sino "lo que hace que tantas cosas dichas, por tantos hombres desde hace tantos milenios, no hayan surgido solamente según las leyes del pensamiento, o por el solo juego de las circunstancias, por lo que no son simplemente el señalamiento, al nivel de las actuaciones verbales, de lo que ha podido desarrollarse en el orden del espíritu o en el orden de las cosas; pero que han aparecido gracias a todo un juego de relaciones que caracterizan propiamente el nivel discursivo" [20] Un archivo es el sistema general de la formación y transformación de enunciados; no puede describirse en su totalidad, pues siempre es fragmentario y depende de los discursos que se dan; pero el análisis arqueológico no pretende buscar orígenes ni estratos, sino describir lo ya dicho a nivel de su existencia. No dependen de lo que se dice ni de quién lo dice, sino de las posibilidades e imposibilidades enunciativas creadas por el mismo sistema discursivo dado.

Tales archivos son lo que en verdad habita la historia en sentido foucaultiano; controlan incluso la introducción de las unidades enunciativas, lo que ha de ser dicho. Y como los archivos de una cultura nunca son completos, son fragmentarios, forman un horizonte general, una arqueología. Esta arqueología no es ni genealogía, ni historia interpretativa de las ideas, ni sociología, ni antropología, ni psicología. No toma en cuenta intencionalidades (lo que se pensó, lo que se quiso, etc.), sino sólo describe un discurso-objeto en sí, revela las relaciones que se dan entre

[20] *Ibid.*, p. 219.

conjuntos bien determinados de formaciones discursivas. Excluyendo la intencionalidad, excluye proyecciones simbólicas, hasta los contenidos simbólicos, y congela la historia para señalar sus discontinuidades, o para probar su cientificidad.

Cuando Foucault estudia la verdad, es para analizar los "juegos de verdad", que en realidad son juegos de poder. Le interesa estudiar el poder. Pero más le interesa estudiar el sujeto, cómo se constituyen los sujetos en las posibilidades de organización de una conciencia de sí.

Los sujetos se construyen como tales dentro de un Saber. Cada sociedad, con su *episteme*, producirá un tipo de sujeto. Y lo hace en la historia. No se trata, pues, de un sujeto trascendental, sino de un sujeto histórico. Pero es un sujeto difuminado y diseminado, podría ser otro.

La verdad que busca Foucault se encuentra en el lenguaje. Es el lenguaje. Pero no habla el sujeto, sino que la estructura lo hace hablar. Sus enunciados siguen reglas. Los enunciados no son palabras, ni frases, ni proposiciones, son formaciones desprendidas de un *corpus*. Está en un sistema y pasa a otros sistemas. Sus reglas son variables; señalan regularidades, pero no homogeneidades. Los enunciados, además de no expresar un sujeto que los pronuncia, no se remiten a nada. Sólo remiten a un ser-lenguaje, que les da sujetos y objetos como variables. Como ya se ha dicho, no hay conciencia ni intencionalidad. El discurso se ha puesto del lado del significante, y con ello se anuló el significado; de hecho se negó la distinción significante y significado. Foucault pide acabar con esa soberanía del significante, y restituirle al discurso su carácter de acontecimiento. Para ello propone el principio de inversión, que es ver los datos como construcciones del discurso; el principio de discontinuidad, que establece que no hay sujeto ni instante, sino fractura del instante y disper-

sión del sujeto; el principio de especificidad, el discurso es una práctica violenta que imponemos a las cosas; y el principio de exterioridad, según el cual no hay que ir al "meollo" del discurso, sino a su afuera, a las condiciones externas que lo hacen posible y que fijan sus límites.

La noción de *el hombre* surge en el paso de la episteme de la representación a la de la historia, en los ss. XVIII y XIX. Se objetiva como sujeto, como hablante, por la gramática; productivo, por la economía; y vivo, por la biología. Cada época tiene su *a priori* histórico. No hay una sola manera de subjetivación; cada época tiene la suya.

Pero la muerte del *hombre* le viene a Foucault por Nietzsche y Heidegger. La muerte de Dios prepara la del hombre, para dar paso al superhombre. Y la crítica a la metafísica es crítica del sujeto. Marx, Nietzsche y Freud descentraron al sujeto.

El lenguaje tiene reglas de formación, criterios de transformación y criterios de correlación, que permiten describir la *episteme* de cada época. La *episteme* no es "un trozo de historia común a todas las ciencias, es un juego simultáneo de permanencias específicas. En otras palabras, la *episteme* no es un estadio general de la razón, es una relación compleja de sucesivos trastocamientos temporales".

e) *Yo, Pierre Rivière (1973)*

Es un libro colectivo impresionante, y en él Foucault examina un caso concreto de locura: el crimen. Un campesino ignorante mató a su padre, a su madre, su hermana y su hermano, en 1835, y explica los motivos de su crimen. La mitad de los peritos lo juzga enfermo mental, el jurado no pudo condenarlo, aunque tampoco lo absolvió. Los testimonios contradictorios del acusado, los médicos, los abogados, los periodistas, etc., mostraron a Foucault la sinra-

zón de la razón de esa época. Sobre todo, muestra que todavía no podemos distinguir entre locura y crimen. Así, Foucault examina las estructuras de poder en las instituciones, como la medicina. La narración y la memoria de Rivière estaban entrelazadas, la una apoyaba a la otra. Eso indica que la noción de asesinato depende del ejercicio del poder mediante las disciplinas cognoscitivas (en este caso, la medicina), al modo como también la noción de locura depende de ellas.

f) *Vigilar y castigar (1975)*

Este impactante trabajo estudia la manera de tratar a los presos, desde el siglo XVIII hasta el XIX. Se vincula la prisión al poder, sobre todo político. Es la genealogía del alma moderna, que exhibe muchas patologías culturales y una economía punitiva para controlarlas. Se comienza con una primera parte sobre el suplicio, la cual contiene dos capítulos, uno dedicado a narrar la condena a muerte de Damiens en 1757, y otro que describe el reglamento de 1838 de la Casa de jóvenes delincuentes, de París; en uno y otro se exponen dos estilos penales muy diferentes. La segunda parte versa sobre el castigo, y explica cómo la reforma penal del siglo XVIII conlleva una nueva tecnología del poder punitivo; la discontinuidad de la historia de los modos de castigar se muestra en que en el fondo se da la cárcel como única forma de castigo. La tercera parte aborda el tema de la disciplina y usa sobre todo el Panóptico de Bentham para establecer las transformaciones penales que se han dado en el siglo XIX. La cuarta y última parte se ocupa de la prisión; desemboca en la noción del sistema carcelario, y describe el reformatorio que se tenía en Mettray en 1840, por considerarlo el modelo de ese sistema.

g) *¿Qué es un autor?*

Por otra parte, en "¿Qué es un autor?", conferencia presentada por Foucault en Royaumont, en 1969, encontramos un análisis de la noción de obra y la noción de autor.[21] Una obra puede ser algo muy complejo, resultado de muy diversas intervenciones. Por ello, la noción de autor se difumina, y se esfuma. Lo que queda es la función-autor, que es el conjunto de personas que influyen para la producción de un texto, de una obra. Y eso es tan difuso y complejo, que más que aludir a un individuo, a un sujeto, hay que tomar en cuenta muchas otras circunstancias; hablar de algo más que individual, de una colectividad, y además de un conjunto de acontecimientos en los que ésta y la obra se inscriben.

h) *Historia de la sexualidad (1976-1984)*

El Poder no es esencialmente represivo; sobrepasa la violencia. Es una acción sobre acciones, una relación sobre relaciones. Pasa tanto por los dominadores como por los dominados. Es capacidad de afectar, de afecto: afecta a otras fuerzas, pero las fuerzas afectadas pueden ofrecerle resistencia. El poder no es una institución, no es una estructura y tampoco es determinada potencia otorgada a ciertas personas dotadas: es el nombre que se le da a una situación estratégica compleja, en una sociedad dada. Es "la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invier-

[21] El mismo, "¿Qué es un autor?", en *Dialéctica* (Puebla), IX/6 (1984), pp. 51-87.

te; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales".[22] Es un diagrama de fuerzas. Constituye una estrategia. La política está atrapada en relaciones de poder.

El Poder preexiste al Saber, pero se necesitan. La arqueología es como la genealogía de Nietzsche. Señala los cortes epistemológicos y explica las reglas de formación, transformación y correlación. Busca liberar las estructuras de universalismos y moralismos. La *episteme* de una época posibilita los enunciados y las visibilidades.

El Saber se constituye por relaciones de forma y expresión. Ver y Hablar, Luz y Lenguaje. Es un dispositivo práctico de enunciados y visibilidades.

El Afuera es el campo de fuerza que le corresponde al Poder. Es un pensamiento de lo posible, por eso es un pensamiento de resistencia. No es la exterioridad, compuesta por el Saber y el Poder. No es límite fijo, sino cambiante; sus pliegues moldean el adentro, el estrato. La vida, como potencia del afuera, es lo que altera y revienta los diagramas de poder.

Además del Saber y el Poder, Foucault accede al Sí mismo. Da la tercera dimensión de la ética. Contiene la subjetivación. Es la condición ontológica del cultivo de sí (que es ético-estético). Es metamorfosis, cambio de forma.

[22] El mismo, *Historia de la sexualidad, I: La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 1977, pp. 126-127.

Son tres ontologías históricas. No universales ni con verdad absoluta.[23]

i) *La verdad y las formas jurídicas*

De 1973 son cinco conferencias que Foucault dictó en la Universidad Católica de Rio de Janeiro, publicadas allí hasta 1978. Resultan ser un excelente resumen de lo que había desarrollado hasta ese momento. La primera versa sobre el método de Nietzsche, en la que resalta el proceder genealógico de éste, pero también la arqueología del saber, que él añade en la línea nietzscheana. Inclusive lo plantea como una cierta crítica a la noción de ideología, propia de Marx, porque le falta la advertencia de las relaciones de poder. La segunda se centra en el mito fundamental de Freud, el de Edipo, basándose en el libro Anti-Edipo, de Deleuze y Guattari, para señalar allí más bien las relaciones de poder que se dan, esto es, Edipo llega a ser rey, y busca la verdad (que mató a su padre y se desposó con su madre), porque el saber está trabado con el poder. La tercera conferencia se desarrolla en torno a la indagación jurídica, ya presente en la tragedia de Edipo, indagación que saca lo individual a pública patencia, hace público lo privado, y con ello reafirma esas relaciones de poder que se dan.

La cuarta conferencia muestra esto en la sociedad disciplinaria que ha llegado a ser la sociedad moderna, sobre todo a partir del siglo XVIII, con lo que se logra la exclusión del poder de las masas pobres e ignorantes. Y la quinta conferencia trata de algo que Foucault ha estudiado muy bien: esa forma de exclusión de la vida política que es la inclusión forzada. La ve no sólo en la cárcel y en el

[23] Cf. G. Deleuze, *Foucault*, ed. cit., p. 148.

hospital psiquiátrico, sino también en la fábrica y en otras cosas, donde parece que se aplican, adaptados, los principios de Bentham y Beccaria relativos a la vigilancia y al castigo, sólo que ahora agrandados, como se plasman en las novelas de Orwell: "La fábrica, la escuela, la prisión o los hospitales tienen por objetivo ligar al individuo al proceso de producción, formación o corrección de los productores que habrá de garantizar la producción y a sus ejecutores en función de una determinada norma".[24] En todo ello está presente el derecho, la instancia jurídica, por lo que las formas jurídicas están en función de la verdad o del saber como trasfondo del poder.

j) *Escritos sobre hermenéutica e Ilustración*

Por eso, a Foucault le interesa una hermenéutica del sujeto o del yo y una ontología del presente.[25] Y es lo que aborda en escritos sobre todo de 1980-1984. Responde a la cuestión "¿qué somos hoy?". Somos ilustrados. Por eso se pregunta "¿qué es la ilustración?" Es la constitución de sujetos autónomos y libres. Surge por ciertas técnicas del yo. El *ethos* de la modernidad lo halla en Baudelaire, que lo ve como una forma de relacionarse consigo mismo, con una elaboración de sí mismo parecida al ascetismo, que hace de la existencia una obra de arte, pues tiene que integrar cuerpo, conducta, sentimientos, pasiones y razón. A las preguntas de Kant: "¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar?", hace corresponder el eje del saber, el eje del poder y el eje de la ética. ¿Cómo nos hemos

[24] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2005 (10a. reimpr.), p. 135.
[25] Cf. M. Beuchot, "El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 30 (1994), pp. 13-31.

constituido en sujetos de saber?, ¿cómo en sujetos que ejercen relaciones de poder?, ¿cómo llegamos a ser sujetos morales de nuestros actos? Es una ontología de lo particular, concreto y contingente, del presente histórico,[26] sin mayores aspiraciones de metafísica o meta-historia. Dice así: "[H]ace falta dar un contenido más positivo a lo que puede ser un *ethos* filosófico que consiste en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. (...) Esta crítica no pretende hacer posible la metafísica convertida por fin en ciencia; busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad. (...) Es decir, esta ontología histórica de nosotros mismos debe abandonar todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales"[27] Son investigaciones ontológicas que buscan servir a la práctica, una praxis de emancipación, de búsqueda de libertad: "Caracterizaría, por tanto, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres"[28] Pero, a pesar de que son investigaciones particulares, no carecen de generalidad: "Finalmente, estas investigaciones histórico-críticas son muy particulares, en el sentido de que siempre se refieren a un material, a una época y a un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero al menos a escala de las sociedades occidentales de las que derivamos, tales investigaciones tienen su generalidad, en el sentido de que, hasta

[26] Cf. M. Foucault, "¿Qué es la Ilustración?", en *Obras esenciales*, vol. III: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 335-352.
[27] "¿Qué es la Ilustración?", cit., pp. 347-348.
[28] *Ibid.*, p. 349.

nosotros, han sido recurrentes; es lo que sucede con el problema de las relaciones entre razón y locura, o enfermedad y salud, o crimen y ley; o con el problema de qué lugar cabe dar a las relaciones sexuales, etc." [29]

Para ese cultivo de sí, o cultura de sí, Foucault alude a Grecia; pero no como deseo de retornar a ella, sino para aprender su práctica de modelar la individualidad. Las técnicas o tecnologías del yo tratan de conseguir cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad.[30] No es individualismo, sino individualidad. La diferencia de técnicas denuncia la no existencia de una naturaleza humana. Así analiza el estoicismo, con su examen de conciencia y dirección de un maestro. Lectura de biografías, autocontrol, encauzamiento de la vida sexual. Tenía proyección social, pues se atendía a las relaciones con los otros.

Con el cristianismo se pasa de lo singular a lo universal, de lo temporal a lo eterno. Impone reglas de conducta para transformar el yo. Con la confesión, viene la inquietud de sí. Después de la Edad Media, el cuidado de sí o la cultura de sí resurge en el Renacimiento, en la Nueva Academia, como señala Burkhardt: ética como estética: la vida del héroe como obra de arte. El ascetismo fue, hasta el s. XVI, el acceso a la verdad. Esto lo rompió Descartes, supliéndolo por la evidencia, por la relación consigo mismo, los otros y el mundo. Kant retoma el problema de esta vinculación de la moral con la verdad. Y nuevamente introduce la ética en la epistemología. En el s. XVIII, hubo otras técnicas de verbalización para construir un nuevo sujeto. Y en el XIX vuelve el cultivo de sí en el *flâneur* o

[29] *Ibid.*, pp. 350-351.
[30] El mismo, "La hermenéutica del sujeto", *ibid.*, pp. 275-288; "Las técnicas de sí", *ibid.*, pp. 443-474.

dandy baudelaireano, aunque en breves periodos.[31] En la historia de la autognosis se ven distintas figuras o modelos, lo cual refuerza la idea de que no hay un sujeto metafísico ni una naturaleza humana. Anti-universalismo y anti-esencialismo. Foucault señala que hay una subjetividad que deriva del Saber y del Poder, pero no depende de ellos.

k) El eterno problema de la verdad

En 1983, un año antes de morir, Foucault lleva a cabo un seminario en París y en Berkeley, con el título *Coraje y verdad*. El tema es muy interesante. Se trata de la noción griega de *parresía*, que puede entenderse como franqueza, pero, sobre todo, como veracidad. Lo primero llega a tener un sentido peyorativo: el que dice todo, el que habla de más; lo segundo no es peyorativo, sino, al contrario, el que dice la verdad, pero no sólo porque cree que es verdad, sino porque atina con la verdad. Esto implica un peligro, pues a muchos no les va a gustar la verdad; también implica un carácter crítico, como lo es incluso el silencio. Pero también es sentido como un deber, como la obligación de decir la verdad. La parresía se relaciona con la retórica, pues al principio se las contraponía (el parresiasta no usa retóricas, habla directamente), pero en la etapa neoplatónica llegó a incorporarse a la retórica, como una de sus formas. También se relaciona con la política, ya que muchas veces decir la verdad se da en el ámbito de lo público. Y finalmente se relaciona con la filosofía, pues la parresía es toda una forma de vida. Como resultado de todo ello, Foucault la describe así: "Resumiendo todo lo precedente, la parresía es una actividad verbal donde el que habla tiene una relación específica con la verdad a través de la fran-

[31] Cf. el mismo, "¿Qué es la Ilustración?", cit., pp. 342-345.

queza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otras personas a través de la crítica (autocrítica o crítica de otras personas), y una específica relación con la ley moral a través de la libertad y el deber" [32]

Sigue un interesante y erudito estudio de la parresía en Eurípides, como resultado del cual se llega a ver una problematización de la parresía: ¿quién tiene derecho a ejercerla?, ¿qué papel puede tener para la educación? Esto en un régimen en el que todos tenían derecho a decir la verdad, y en donde debería ser fundamental para la pedagogía. Es decir, la crisis de la parresía viene por la relación con el poder. ¿Hay una capacidad institucional o personal para usarla? Es decir, ¿puede usarla cualquiera o sólo el virtuoso? ¿Y quién es el virtuoso en este caso? Hay un cuidado de la verdad; por eso Foucault dice hacer historia del pensamiento y no sólo historia de las ideas: "La historia del pensamiento entendida de esta manera es la historia de los modos en los que la gente empieza a preocuparse de algo, de los modos en que se vuelven ansiosos acerca de esto o de aquello, por ejemplo acerca de la locura, acerca del crimen, acerca del sexo, acerca de sí mismo. O acerca de la verdad" [33]

También examina Foucault la parresía en las crisis de las instituciones democráticas en el mismo s. IV a.C.; pero, sobre todo, examina la parresía en las relaciones personales, con uno mismo y con los demás; es decir, la parresía y el cuidado de sí. La examina principalmente en Sócrates, a través de algunos de los diálogos platónicos. Igualmente, en la vida comunitaria, o de pequeños grupos,

[32] El mismo, "Coraje y verdad", en T. Abraham (comp.), *El último Foucault*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2003, p. 272.
[33] *Ibid.*, p. 317.

en la vida política y en cuanto a sí mismo. En la comunidad se ejerce la dirección espiritual, que es el arte de las artes, según los estoicos y los padres del cristianismo. En la vida pública la ejercieron los cínicos, en sus conductas aparatosas, sus discursos críticos y sus diálogos provocativos.[34] En las relaciones personales, Plutarco la relaciona con la amistad (cómo reconocer al adulador y al verdadero amigo), y Galeno con la medicina, ambos en forma de *philautia* o amor a sí mismo. Este amor a sí mismo es fuente de desilusiones, por lo que se necesita de un parresiasta para conocer la verdad sobre uno mismo. Es el diagnóstico y la cura de las pasiones. Esto da paso a las técnicas de examen. El autoexamen fue desarrollado por Séneca, de manera solitaria, para llegar a un diagnóstico de sí. También lo hicieron Epicteto y Marco Aurelio, y Foucault lo llama "estética del sí mismo".[35]

Foucault concluye haciendo ver que la sociedad griega problematizó no sólo la verdad como tal, sino la actividad de decir la verdad. ¿Quién es capaz de decir la verdad?, ¿qué le permite decirla?, ¿acerca de qué?, y ¿qué relación tiene esto con el poder? Como se ve, no es tanto el aspecto lógico y epistemológico de la verdad, sino el ético y el político de quién dice la verdad y qué consecuencias tiene eso. "Está la relación del pensamiento con la realidad en el proceso de problematización. Y ésta es la razón por la cual, pienso, es posible dar una respuesta —la original, específica y singular respuesta del pensamiento— a cierta situación. Y ésta es la clase de relación específica entre verdad y realidad que he tratado de analizar en las diversas problematizaciones de la parresía".[36] Es decir,

[34] *Ibid.*, p. 349.
[35] *Ibid.*, p. 386.
[36] *Ibid.*, p. 391.

Foucault nos ha enseñado a hacer historia del pensamiento, y no sólo historia de las ideas, y nos ha enseñado a problematizar, y no sólo a criticar; y con ello nos ha mostrado las relaciones del saber con el poder, de la verdad con las instituciones, que es lo que toda su vida le había interesado.

Reflexión

Foucault marca la posmodernidad. Hace la semiótica de lo que los otros no quisieron hacer. Así, él se ha dado al estudio de la historia de la enfermedad; también ha abordado la historia de la prisión; y lo mismo la historia de la sexualidad. Se ha centrado en lo que se considera la anomalía e incluso la abominación, como la locura y el crimen. También ha analizado el racismo y la homosexualidad. Vincula el crimen con la locura y con la política, tal como se ha dado en Francia desde el siglo XVIII, tanto el castigo del cuerpo como el del alma. Encuentra que la misma noción de crimen depende de la institución. Poco a poco la crueldad se fue convirtiendo en pseudoindulgencia, y poco a poco se fue juzgando más al alma que al cuerpo. Ahora el poder psiquiátrico es el que castiga. Tiene un designio de proteger el poder político, ya que se castiga en función del daño al pacto social. El moralismo, o la moralización, aumenta el inmoralismo; el puritanismo aumenta la delincuencia. Los expertos crearon las normas, crearon la noción de lo normal. Las terapias y los castigos readaptativos están hechos para perpetuar el crimen. El crimen vive del castigo. Crimen y castigo se necesitan. El poder se enmascara en el saber.

En Foucault se ve la muerte del sujeto, del hombre, del humanismo. Esto tiene un sentido muy especial. No se trata de una extinción del hombre como especie, ni de los individuos, sino de la individualidad. No se ha dado por

algo que el hombre haya preparado, o haya maquinado Foucault, sino por la fuerza de las teorías que se han dado últimamente (así, tampoco se podría decir que "por la fuerza de las cosas"); es decir, es algo que ya se venía gestando en las corrientes que se daban al estudio del hombre. Todo ello es producto del estructuralismo. El ser humano queda en ser tan sólo un elemento de la relación, fundido o fusionado en la estructura, función de los ingredientes, perdido en el funcionalismo. El estructuralismo, aplicado a las ciencias humanas, sobre todo a las que más de cerca tienen que ver con él como individuo, a saber, la psicología y la antropología, conduce a esas consecuencias. La psicología había encontrado su principal representante en el psicoanálisis, y el psicoanálisis que había integrado al estructuralismo era el de Lacan; así, el psicoanálisis lacaniano llevaba a la muerte del sujeto. La antropología había llegado a ser sobre todo etnología, en las manos de Lévi-Strauss, y la etnología desterraba de su campo la noción de sujeto. No sólo por inservible, sino porque ni siquiera existía en ella, ni siquiera aparecía en sus registros. De esta manera, a Foucault, que pone la etnología y el psicoanálisis lacaniano como las disciplinas fundamentales del conocimiento del hombre (y, además, en las ciencias sociales, se aplicaba el marxismo, también estructuralizado, por obra de Althusser), se le presenta el hecho incontestable de que esos saberes conducen a la desaparición del sujeto, a la exclusión del hombre y del humanismo.

Pero su exclusión del sujeto, su muerte del hombre, también tiene fundamento en la realidad, ya que la policía vigila y no sabe a quién; los libertarios proclaman libertad y no son libres, por no conocer sus determinaciones ni las determinaciones que imponen a los otros. Por ello ni siquiera el marxismo puede liberar al hombre de esas clínicas y prisiones, ya que él mismo está regido por ellas y las

produce. Sólo quedaría la salvación por el conocimiento, que puede orientar el poder. Hay que hacer que el poder esté del lado del conocimiento, y no de la represión. Aunque Foucault no alcanza a decir con la deseada precisión cómo se puede estructurar eso, lo deja marcado.

Una cosa me llama poderosamente la atención en Foucault, y es su relación con la ontología. Siempre se manifestó desconfiado o cauteloso con ella. Pero al final de su vida hablaba de una ontología del presente. En un curso que dio en 1983, que lleva por título "¿Qu'est-ce que les Lumières?", dice: "'¿Qué es eso de nuestra actualidad?'. '¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?' No se trata aquí de una analítica de la verdad, se tratará de aquello que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica con la que nos encontramos confrontados actualmente es ésta: cabe optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar".[37] Es decir, veía que había que mitigar y moderar las pretensiones de la ontología, que había querido —sobre todo en la modernidad— absolutizarse absolutizando al sujeto. Ve que es necesario asirse a una tabla ontológica que evite nuestro naufragio en el mar sin fondo que queda tras la pérdida de los fundamentos. Una ontología modesta y sobria, consciente de sus límites o sus limitaciones, pero ontología, al fin y al

[37] En el mismo, *Saber y verdad*, Madrid: Eds. La Piqueta, 1985, p. 207.

cabo: una ontología del presente, es decir, centrada de manera especial en lo particular y contingente, esto es, en lo dinámico de la realidad, y no tanto en lo que podría abstraerse como universal y necesario.

- M. Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires: Paidós, 1961.

- M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México: FCE, 1967 y 1976.

- M. Foucault, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, México: Siglo XXI, 1966.

- M. Foucault, *Raymond Roussel*, México: Siglo XXI, 1973.

- M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXi, 1978 (10a. ed.).

- M. Foucault, *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1978 (5a. ed.).

- M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1975.

- M. Foucault, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...*, Barcelona: Tusquets, 1977.

- M. Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI, 1976.

- M. Foucault, *Ceci n'est pas une pipe*, Montpellier: Fata Morgana, 1975.

- M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 2005 (10a. reimpr.).

- M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, t. 1. *La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 1977; t. 2. *El uso de los placeres*, México: Siglo XXI, 1986; t. 3. *El cuidado de sí*, México: Siglo XXI, 1987.

- M. Foucault, "¿Qué es un autor?", en *Dialéctica* (Puebla), IX/6 (1984).

- M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid: Eds. La Piqueta, 1980.

- M. Foucault, *El discurso del poder*, México: Folios Ediciones, 1983.

- M. Foucault, *Saber y verdad*, Madrid: Eds. La Piqueta, 1985.

- M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto,* Buenos Aires: Altamira, 1996.

- M. Foucault, *Obras esenciales*, vol. III: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999.

- M. Foucault, "Coraje y verdad", en T. Abraham (comp.), *El último Foucault*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2003.

- M. de Certeau, "Les sciences humaines et la mort de l'homme", en *Études*, marzo 1967.

- M. Corvez, *Los estructuralistas. Foucault, Levi-Strauss, Lacan, Althusser y otros*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

- A. Guedez, *Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, Buenos Aires: Paidós, 1976.

- E. Kurzweil, *Michel Foucault. Acabar la era del hombre*, Valencia: Cuadernos Teorema, 1979.

- VV.AA., *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, Barcelona: Cuadernos Anagrama, n. 165, 1982.

- M. Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid: Taurus, 1983.

- J. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Valencia: Pretextos, 1985.

- G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1987.

- L. Ocaña *et al.*, *La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, México: UNAM - Eds. El Caballito, 1987.

- M. Blanchot, *Michel Foucault tal como yo lo imagino*, Valencia: Pre-textos, 1988.

- T. Abraham, *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.

- M. Larrauri, "La anarqueología de M. Foucault", en *Revista de Occidente*, n. 95 (1989).

- J. Sauquillo, *Michel Foucault, una filosofía de la acción*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

- VV.AA., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona: Gedisa, 1990.

- A. Gabilondo, *El discurso de la acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona: Ánthropos, 1990.

- D. Eribon, *Foucault*, Barcelona: Anagrama, 1992.

- J. Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona - Buenos Aires – México - Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1996.

- H. Tarcus (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires: Eds. El Cielo por Asalto, 1993.

- M. Beuchot, "El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 30 (1994).

- O. Martiarena, *Michel de Foucault: historiador de la subjetividad*, México: ITESM-CEM / El Equilibrista, 1995.

- P. Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.

- T. Abraham (comp.), *El último Foucault*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2003.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD (1924-1998): LA POSMODERNIDAD DIFERENTE

Lyotard ha sido uno de esos filósofos recientes que más han proclamado el fin de la modernidad y el surgimiento de la posmodernidad. Lo hizo de la manera más explícita y elocuente. Señaló con tenacidad callejones sin salida y paradojas en las que se encuentra el saber moderno, sobre todo el filosófico, que se había encerrado en metarrelatos orgullosos y pretenciosos que ahora reciben poca credibilidad. Pero también propuso algunas salidas, como la moderación de la actividad filosófica a sus justos límites, denunciando las extralimitaciones de ese pseudo-saber que ha levantado como una máscara la sociedad moderna.

VIDA Y OBRA

Nació en Versailles en 1924. Estudió en La Sorbona y, a finales de los 40, presentó su tesis con el título *La indiferencia como noción ética*, sobre la *ataraxia* de Epicuro y la *apathia* estoica.[1] En 1950, tras ser agregado en filosofía, era profesor en el Liceo de Constantine, del departamento francés de Argelia Oriental. Allí conoció directamente la problemática argelina, y, desde una postura marxista, escribió sobre ella en la revista *Socialisme ou barbarie*, en la que colaboraban autores como Castoriadis y Lefort, de 1954 a 1964. Además de estudiar a Marx, estudió también a Freud y a Lacan. Igualmente se dedicó mucho a la estética

[1] Cf. el libro, con muchos datos autobiográficos, J.-F. Lyotard, *Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimientos*, Madrid: Cátedra - Teorema, 1992.

y a la crítica de arte, sobre todo de pintura, pues dedicó un libro a Marcel Duchamp. Igualmente leyó a Lévinas y a Deleuze. Enseñó e investigó en La Sorbona, donde fue asistente de 1959 a 1966, y, de 1966 a 1972, en Nanterre, Centre Nationale de la Recherche Scientifique y Vincennes. Obtuvo el doctorado de estado, o habilitación, en 1971. De 1972 a 1987 profesor extraordinario de filosofía en la Universidad de París VIII (Saint Deins). Fue uno de los fundadores y director del Colegio Internacional de Filosofía en París. Fue profesor visitante en varias universidades de los Estados Unidos (Berkeley, Irvine, Yale, Emory), Canadá (Québec) y Sudamérica (São Paulo). Fue traducido al italiano por Vattimo y Ferraris. Murió en París en 1998.

De su producción pueden señalarse: *La phénomenologie* (Paris: PUF, 1954); *Discours, figure* (Paris: Klincksieck, 1971); *Dérive à partir de Marx et Freud* (Paris: UGE, 1973); *Des dispositifs pulsionnels* (Paris: UGE, 1973); *Économie libidinale* (Paris: Minuit, 1974); *Rudiments paiens* (Paris: UGE, 1977); *La condition postmoderne* (Paris: Minuit, 1979); *Le différend* (Paris: Minuit, 1983); *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris: Galilée, 1984); *Essay on Sartre* (Minneapolis: University of Minesota Press, 1986); *L'enthusiasme. La critique kantianne et l'histoire* (Paris: Galilée, 1986); *Le postmoderne expliqué aux enfants* (Paris: Galilée, 1986); *L'inhumain* (Paris: Galilée, 1988); *Peregrinations. Law, Form, Event* (New York: Columbia University Press, 1988); *¿Por qué filosofar?* (Barcelona: Paidós, 1989); *Leçons sur l'analytique du sublime* (Paris: Galilée, 1991); *Lectures d'infance* (Paris: Galilée, 1991); *Moralités postmodernes* (Paris: Galilée, 1993); *Misère de la philosophie* (Paris: Galilée, 2000).

Señala que nuestra cultura se ha puesto en contra de la razón, y ya no permite la creencia en una verdad, ya

que la realidad ha sido aprisionada por los medios de comunicación, que la componen y recomponen, desfigurándola. Los grandes mitos, o metarrelatos (la epistemología, la metafísica y la filosofía de la historia) se han acabado, muestran su decadencia y su muerte. Atenderemos a siete textos suyos muy paradigmáticos, que nos señalan diversos aspectos de su trayectoria. Éstos son: *La fenomenología; Discurso, figura; Economía libidinal; La condición posmoderna; La diferencia, La posmodernidad explicada a los niños*; *Lecturas de infancia*; *Moralidades posmodernas* y *Miseria de la filosofía.*

Inicios fenomenológicos

El pequeño libro *La fenomenología* (1954), es una exposición que Lyotard hace de Husserl. Y, sobre todo, habla de la aplicación de la fenomenología a las ciencias humanas: psicología, sociología e historia.[2] Fue un texto muy claro y útil, y conoció muchas ediciones y traducciones. Eso nos habla del origen fenomenológico de Lyotard, origen que compartió con otros pensadores posmodernos. En la psicología, conceptos como los de introspección y reflexión, intencionalidad (además del comportamiento) son pedidos para la disciplina. Sigue a Merleau-Ponty, en su rechazo del conductismo y su atención al cuerpo. Y hace un contraste entre fenomenología y psicoanálisis, con una revisión de la noción de inconsciente que no agote la conciencia. En la sociología, explicación y comprensión, individuo y sociedad, son examinadas; y se desemboca en un estudio de la etnología. En etnología no debe predominar el aspecto colectivo sobre el individual. Debe verse la cultura no sólo a través de la estructura, sino del yo de los que la con-

[2] Cf. el mismo, *La fenomenología*, Buenos Aires: Eudeba. 1970 (4a. ed.).

forman. Las instituciones requieren de la personalidad, de la persona. En la historia, se revisan lo histórico, la historicidad, la ciencia de la historia y la filosofía de la historia, y se hace un estudio del marxismo. Como se ve, se toman en cuenta las disciplinas señaladas por Foucault como las decisivas, a saber: psicoanálisis, etnología y marxismo, que son las que detentan el poder de la cientificidad en ese momento.

Otro libro suyo, *Discurso, figura* (1971), plantea que junto al discurso siempre hay figura, un espacio figurativo. La figura es la fuerza, el poder del deseo que se imprime al discurso. Pero la figura no se relaciona con el discurso por oposición, sino por diferencia. La obra de arte se cumple de manera fantasmagórica; en este sentido es decepción o engaño. Y también tiene una función crítica de la cultura. Después, en otra obra, *Economía libidinal* (1974), recupera esa noción de energía o fuerza del discurso. A la noción de sistema opone la de dispositivo libidinal. E incluso se opone al nihilismo y a la crítica, a toda negatividad; en aras de una filosofía afirmativa, rechaza la dialéctica y toda noción de sujeto. Se queda en una afirmación pura y simple, del "Sí" pleno, porque en ello se sitúa y se exhibe el deseo.

La caída de los metarrelatos

En *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (1979), Lyotard estudia la condición del saber en las sociedades más desarrolladas. La condición *posmoderna* "designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX".[3] Esta condi-

[3] El mismo, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra – Teorema, 1987 (3a. ed.), p. 9.

ción posmoderna refleja la incredulidad con respecto a los metarrelatos. El estudio le fue pedido por el *Conseil des universités* de Québec. Se trata de la era postindustrial, que comenzó en la década de los 50. La característica del saber de esta época es que se produce para ser vendido, pierde el valor de uso, sólo le queda valor de cambio. Ya no se estudia para contemplar, por el saber por el saber, sino para vender. Ni siquiera es un saber para las sociedades o para los estados, sino para las grandes empresas y los grandes mercados.

Desde Platón, la legitimación de la ciencia se conecta con la legitimación del legislador. Así, decidir lo que es verdadero no es independiente de decidir lo que es justo. Pero ya no se busca legitimación, todo es pragmática y juegos de lenguaje. Todo se define y legitima por las reglas del juego mismo. Sin embargo, se pueden distinguir "dos tipos de saber, uno positivista que encuentra fácilmente su explicación en las técnicas relativas a los hombres y a los materiales y que se dispone a convertirse en una fuerza productiva indispensable al sistema, otro crítico o reflexivo o hermenéutico que, al interrogarse directamente o indirectamente sobre los valores o los objetivos, obstaculiza toda 'recuperación'".[4]

Esta caída de los grandes relatos repercute en la sociedad rompiendo los vínculos sociales, para dejar a los individuos como átomos dispersos y en movimiento autónomo. Todo se va ahora a la pragmática del saber narrativo, que es el saber de la postmodernidad. Se ve como pragmática porque ya no toma el saber como conjunto de enunciados denotativos, sino como competencias prácticas. Ella "permite al contrario 'buenas' actuaciones con respecto a varios objetos del discurso: conocer, decidir, valorar, trans-

[4] *Ibid.*, p. 34.

formar...".[5] Todo este cúmulo de competencias dan el valor de verdad y se entremezclan unas con otras en el seno del discurso narrativo. La forma narrativa no exige autorizar los relatos.

Pero el saber científico si exige el poder distinguir un juego de lenguaje: el denotativo, y excluir los demás. Implica una temporalidad diacrónica: una memoria y un proyecto. Como la legitimación del saber depende de las reglas de juego del discurso, y éstas a su vez son inmanentes a él, como en el caso de la ciencia, por eso no se busca ningún fundamento, y se abandona la búsqueda metafísica de una prueba primera o de una autoridad trascendente. Todo depende del consenso de los expertos.

Uno de esos grandes relatos es político, y tiene como sujeto a la humanidad en cuanto héroe de la libertad. El otro es filosófico, y tiene como actividad heroica la especulación: la búsqueda de totalidad o de sistema, como diría Hegel. En ambos casos se trataría del hombre como un metasujeto. Además, como hay tantos lenguajes, no se puede elaborar un metalenguaje que los unifique a todos, que los reúna en un sistema. La imposibilidad de reunir esas condiciones del conocimiento "explica la crisis que sufre allí donde pretende asumirlas todavía, o reducción al estudio de lógicas o historia de las ideas allí donde ha desistido por realismo. Ese pesimismo es el que ha alimentado a la generación de comienzos de siglo en Viena: artistas, Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schoenberg, Broch, pero también filósofos como Mach y Wittgenstein".[6]

Más bien, la investigación se legitima por su performatividad. Sus reglas no pueden ser demostradas, sino que se basan en el consenso de sus expertos. "Así adquiere

[5] *Ibid.*, p. 44.
[6] *Ibid.*, p. 78.

forma la legitimación por el poder. Este no es solamente la buena performatividad, también es la buena verificación y el buen veredicto. Legitima la ciencia y el derecho por medio de su eficacia, y ésta por aquéllos".[7] La enseñanza superior se queda con el único objetivo de contribuir a la óptima performatividad del sistema social. Están en manos de las grandes empresas, a las que tienen que fortalecer. También, en parte, al estado. Por eso las instituciones de enseñanza superior estarán supeditadas a los poderes (del estado y de las empresas). Lo que se va a enseñar será no contenidos, sino el uso de terminales, la adquisición de lenguajes y sus reglas de juego para evitar lo más que sea posible los errores. Habrá información y acceso a ella, no habrá secretos científicos; y la competencia no será para adquirir saber, sino para producirlo, realizando una nueva jugada o cambiando convenientemente las reglas del juego. Como eso pueden hacerlo muy bien las terminales de información, desaparecerá el profesor, por obsoleto. La legitimación se hará no por el consenso, sino por la paralogía, es decir, por el disenso, que hace que continúe la discusión.[8]

DIFERENCIA Y DIFERICIÓN

En *La diferencia* (1983), Lyotard hace una crítica de la epistemología. Parece tener muy en cuenta a la filosofía analítica, pues la mayoría de sus reflexiones tiende a derribar cosas que en ella se daban por muy fundadas. Después de una introducción en la que se presentan las características de la obra, Lyotard pasa a defender la diferencia, sobre todo basándose en los sofistas: Protágoras y Gorgias, en contra de Platón, es decir, de Sócrates. En el propio Platón encuentra la búsqueda de la diferencia, a través de

[7] *Ibid.*, p. 87.
[8] Cf. *ibid.*, p. 116.

la metalepsis, por ejemplo, en el preámbulo del *Teeteto*. La metalepsis es el giro de la argumentación, en este caso la alusión a amigos ficticios, es un cambio en la referencia. Poco a poco Lyotard va señalando que la referencia no alcanza nunca la identidad.[9]

De hecho, el referente nunca se alcanza. Para defender esto, Lyotard acude a Antístenes, el cínico y su paradoja: el referente de una proposición falsa no es nada, luego, si no hay ser, no hay error. Y, si no hay error es porque no hay ser. Es decir, el sujeto de la enunciación nunca se alcanza; por tanto, tampoco se alcanza la verificación en la ciencia[10]. "La realidad entraña la diferencia".[11]

Si falla la referencia es porque también falla la metafísica de la presencia, dice Lyotard en seguimiento de Heidegger, y, más directamente, de Derrida.[12] También se ayuda de Wittgenstein para señalar que ni siquiera del propio cuerpo se llega a tener certeza. Mas no se rechaza del todo la metafísica u ontología. Lyotard dice que una frase siempre comporta un "Hay", y este "Hay" comporta una ontología, no del ser, sino de un ser, de una sola vez. Por eso, propone una ontología de la ocurrencia, del caso (parecida a la ontología del presente, de Foucault).

Viene el resultado de todo lo anterior. Sería el escepticismo, pero es detenido con Hegel. Por ejemplo, el nombre "Auschwitz" (que resuena constantemente en el libro) tiene como resultado sólo un silencio.[13] Y es que, en verdad, ese nombre, que significó tanta negatividad, sólo puede conducir al silencio. No se puede decir lo que muestra.

[9] El mismo, *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1991 (2a. ed.), pp. 40-41.
[10] *Ibid.*, p. 52.
[11] *Ibid.*, p. 73.
[12] *Ibid.*, p. 94.
[13] *Ibid.*, p. 124.

Se pasa entonces a la obligación. Kierkegaard la señala muy bien, en Abraham. También Lévinas, a partir de la Torah o ley hebrea. Pero la obligación a la que alude Lévinas no es puesta por una autoridad legitimada por mí o por nosotros. La obligación surge de la libertad, porque mi ley es tu ley, lo cual es muy diferente de las éticas acostumbradas.[14] Después de ver la obligación en Kant, Lyotard muestra lo diferentemente que se plantea en Buber y Lévinas.[15]

La obligación nos conecta con la norma y ésta con el género. El género, por ejemplo el de un discurso, esto es, el género discursivo, tiene su propia normatividad. El lenguaje es la gran norma. Cuando se nos enseña el lenguaje, parece implicarse que con él no se juega.[16]

Se pasa al discurso narrativo, al signo de la historia. Y aquí es donde se da la mayor diferencia, la cual impide universalizar: "La universalización de las instancias narrativas no puede realizarse sin conflicto. Las tradiciones no son transparentes las unas para las otras. El contacto entre dos comunidades suscita inmediatamente un conflicto, puesto que los nombres y los relatos de una excluyen los de la otra".[17] Y la universalización no puede lograrse ni por la obligación ni por la discursividad. Esa universalidad, esto es, una historia universal sólo podría lograrla el amor. Pero entonces ya salimos de la racionalidad. Se revisa esto en el kantismo y en el marxismo, que son los ejemplos de filosofía de la historia más claros. Pero son metarrelatos, pues incluso la hegemonía topa con la heterogeneidad de los regímenes, y, más radicalmente, con la he-

[14] *Ibid.*, p. 132.
[15] *Ibid.*, pp. 148-149.
[16] *Ibid.*, p. 160.
[17] *Ibid.*, p. 181.

terogeneidad de los individuos y de los acontecimientos.[18] Se encuentra siempre la diferencia, a veces pareciendo legitimar un relativismo muy fuerte.

LA CAÍDA DE LA MODERNIDAD, LA POSMODERNIDAD

En *La posmodernidad (explicada a los niños)*, de 1986, Lyotard difunde su idea de que la modernidad ha sido rebasada por la exigencia de la diferencia y el derrumbe de los metarrelatos. Dice: "La primera hipótesis, que es de inspiración hegeliana, no cuestiona la noción de una *experiencia* dialécticamente totalizante; la segunda es más próxima al espíritu de la *Crítica del juicio* pero, como ella, debe someterse al severo examen que la posmodernidad impone sobre el pensamiento de las Luces, sobre la idea de un fin unitario de la historia, y sobre la idea de un sujeto".[19] La realidad cambia, el realismo da paso a las vanguardias, que estéticamente optan por el artificio. Ya se habla de un transvanguardismo posmoderno, que tiene como base el eclecticismo. Antes del nihilismo nietzscheano, esto tiene como antecedente la idea kantiana de lo sublime, que es una afección fuerte y equívoca. Al definir lo posmoderno, Lyotard dice: "El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante".[20]

Insiste en el diferendo de *La diferencia*, e insiste también en la caída de los metarrelatos de *La condición posmoderna*. La emancipación, el progreso, la salvación crística, todo eso ha caído. En lugar de buscar, como los mitos, su legitimación en un fundamento, lo buscan en un

[18] *Ibid.*, p. 208.
[19] El mismo, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México: Gedisa, 1989 (1a. reimpr.), p. 13.
[20] *Ibid.*, p. 23.

destino al que apuntan. Pero ya nadie cree en ellos. Por eso Lyotard pasa a hablar de la historia universal, pues la mayoría de los metarrelatos pertenecían a la filosofía de la historia, y ya no tienen cabida en ella, por lo cual, ella, al igual que la metafísica, la epistemología y la ética, ya no tiene cabida. Y es que los relatos legitimadores buscaban un totalitarismo (político o cultural) que ya no se sostiene: "El totalitarismo consistirá en la subordinación de instituciones legitimadas por la Idea de libertad a la legitimación por el mito. Se trata más bien de un despotismo en el sentido kantiano del término, pero que toma su poder de la universalización del republicanismo".[21] También a ese republicanismo se ajusta el capitalismo actual, que universaliza una libertad o deliberación que sólo es la del mercado (para consumir).

Y advierte que no hay que olvidar que con el republicanismo a veces viene el terror. En una discusión con Gérard Raulet, Lyotard reconoce que lo sublime acaba en el terror; pero dice que no defiende ningún irracionalismo, antes bien, se opone al seudorracionalismo de la modernidad reciente, la del capitalismo. "He subrayado —dice— el momento del disenso en el proceso de construcción de los conocimientos dentro de la comunidad ilustrada. Su vanguardismo, pues. En ello, he sido fiel al rasgo fundamental de la dialéctica de Aristóteles y Kant. Y he sido pariente de Feyerabend".[22] Habla de la resistencia, como la que describe Orwell en su novela *1984*, y la compara con la resistencia que hicieron algunos intelectuales frente a la modernidad, como Adorno, que acaba por anunciar la muerte de la metafísica y la caída de cierta política, por lo cual se refugia en el arte; pero, "se vuelve hacia el arte no para

[21] *Ibid.*, pp. 66-67.
[22] *Ibid.*, p. 87.

calmar ese pesar, indudablemente irremisible, sino para servirle de testigo y, diría yo, para salvar el honor. Tal como hace la novela de Orwell".[23] Y termina planteando algunos interrogantes acerca de la filosofía misma.

Lo inhumano

En *Lo inhumano* (1988), hay una reflexión de Lyotard muy impresionante. Aborda las posibilidades de la técnica para ayudar al hombre, e incluso para transformarlo. No siempre se trata de una ayuda positiva, puede ser negativa y hasta destructora. Por esa época se dio en el entusiasmo por los cambios hasta revolucionarios que podría traer la inteligencia artificial y la biónica a los seres humanos. Inclusive algunas filósofas feministas lo vieron como elementos emancipadores de las mujeres. Habría aditamentos biónicos que transformarían a las mujeres, hasta en la sexualidad, haciéndolas ciborgs.

Pero Lyotard vio eso con mucha cautela, con temor. A pesar de que, después de Heidegger, el humanismo fue puesto en tela de juicio y se habla ya de posthumanismo, él vuelve a un cierto humanismo, para frenar a eso que es inhumano, para resistir a esos cambios que la técnica más sofisticada traía al ser humano, que podrían quitarlo de su lugar y despojarlo de su esencia o naturaleza. Lyotard aboga por defender al ser humano con un humanismo que evite esa presencia de lo inhumano, inclusive de lo contrario al hombre o antihumano.[24]

[23] *Ibid.*, p. 111.
[24] El mismo, *The Inhuman. Reflections on Time*, Oxford: Blackwell, 1991, pp. 2 y 17 ss.

Lo inefable

En *Lecturas de infancia* (1991), Lyotard toma el término "infancia" como incapacidad de hablar, de expresarse. Los pensadores más lúcidos de los últimos tiempos se han dado cuenta de que en lo más bello de la literatura y en lo más profundo de la filosofía hay un carácter de indecible, de inefable. Freud lo llama lo infantil; Kafka, lo indubitable; Joyce, lo inapropiable; Valéry, el desorden; Sartre, lo inarticulable, y Arendt, el nacimiento. Es la idea, muy presente en otros posmodernos (Blanchot, Derrida), de que lo que se quiere decir nunca es dicho propiamente, apropiadamente. Lo que no se puede decir no se puede escribir; y, por tanto, quizá el libro así escrito requiere de un lector que ya no sepa leer, algún niño (o que haya vuelto a ser niño), un infante.

Así, Lyotard recupera: de Joyce, la noción de retorno, como la de Ulises a Ítaca; de Kafka, la de prescripción, como prescribió lo que se trataba en el juicio; de Hannah Arendt, la de sobreviviente, cosa que fue ella misma en relación con los nazis, pero también porque su pensamiento sigue vivo, por cuanto nace y renace continuamente; de Sartre, la de palabras (por el título de su trabajo *Las palabras*), ya que "las palabras no pueden disiparse en la transparencia de la intención de significar";[25] de Valéry, la de desorden, pues es un acto de conocimiento a partir de lo contingente e individual, sin concepto, "y si lo hace sin concepto, es porque previamente, antes de que la decisión se produzca, no hay más que la divagación de todos los encadenamientos posibles, el 'desorden' de Valéry, al que correspondería la comparación en Kant, o la analogía, el co-

[25] El mismo, *Lecturas de infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Valéry, Freud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997, p. 107.

mún demonio";[26] y de Freud, la de voces, que son lo que sale de la infancia, que, como le pasaba a Ernst, "el hombre de las ratas", decía sus pensamientos en voz alta, pero sin oírlos.

MORALEJAS POSMODERNAS

En su libro de 1993, *Moralités postmodernes*, Lyotard ex trae algunas lecciones de la posmodernidad. Utiliza la palabra "moralité" en el sentido de moraleja, como la que arroja una fábula. Por eso fue traducido al inglés como *Postmodern Fables*, fábulas posmodernas. Se habla de cómo ha viajado la posmodernidad a lugares antes tan impensables como Japón, pero también se habla de la zona como lugar en el que se encuentran edificios "metafísicos",[27] o se presenta el misterio, incluso algo de mística. Romanticismo y simbolismo, a través de Paul Valery y Max Jacob, parecen unir la estética y la ontologia, hasta llegar a fusionarlas, muy en la línea posmoderna. El simbolismo está presente asimismo en la fábula posmoderna, ya que se centra el progreso humano en el avance en el lenguaje simbólico. La fábula es, pues, acerca de la especie humana, o, más bien, acerca del cerebro. Los seres humanos se organizaron en sociedades que tendían a ser democráticas. Pero las crisis que acompañan a este sistema produjeron revoluciones y guerras que llegaron a poner en peligro al propio ecosistema. Por eso se tuvo que dirigir la investigación hacia la mutación del cuerpo humano, para que pudiera vivir con los eco-recursos disponibles, e incluso iniciara un éxodo fuera del planeta Tierra. Sin embargo, "lo que un humano y su cerebro —o, más bien, el cerebro y

[26] *Ibid.*, p. 126.
[27] El mismo, *Postmodern Fables*, Minneapolis-London: Minnesota University Press, 1997, p. 21.

su humano— semejarían al momento de dejar el planeta para siempre, antes de su destrucción; eso, la historia no lo dice".[28] Lyotard no trata de contar un metarrelato, por supuesto; pero su inquietud es: ¿qué pasará en el futuro?

Ya en ese libro hay un ensayo-capítulo dedicado a Gilles Deleuze, intitulado "La línea general" Eso habla del aprecio que Lyotard sintió por Deleuze, muerto un año antes que él. Pero en su último libro, *Miseria de la filosofía* (publicado póstumamente, en 2000), Lyotard publica un fax que remitió a Deleuze. También llama la atención una glosa a *La experiencia interior*, de Bataille. Pero, sobre todo, resulta llamativo el capítulo "*Donec transeam*", que, en latín, significa "Mientras paso", es decir, mientras se da el tránsito de la muerte, el cual quedó inconcluso, precisamente porque la muerte le llegó a Lyotard. En él habla del libro, de la lectura y de la escritura, a propósito del escritor Pascal Quignard. El estilo es una especie de daga y mata, la pluma es como una flecha y también mata.[29] Hay una larga alusión al *Lascaux* de Bataille, y también a Nicolás de Cusa, el de la docta ignorancia. Según Quignard, la lectura es *anagnosis*, y ésta, dice Lyotard, no está lejos de la *anámnesis* de Freud —ni, habría que añadir, de la de Platón. Todo eso nos sacará de esta situación inhumana en la que nos hallamos.[30]

Reflexión

Lyotard nos hace darnos cuenta de que todo está en una gran crisis. La filosofía misma lo está, lo están el saber y el actuar. Vuelve a las preguntas de Kant: "¿Qué puedo

[28] *Ibid.*, p. 91.

[29] El mismo, *Misere de la philosophie*, recopilado por Dolores Lyotard, París: Galilée, 2000, p. 288.

[30] Cf. S. Sim, *Lyotard y lo inhumano*, Barcelona: Gedisa, 2004, pp. 35 ss.

conocer?" y "¿qué puedo hacer?", pero ya sin la otra pregunta: "¿qué puedo esperar?". Esperanza ya no parece haber ninguna. Al menos no en el sentido tradicional. La esperanza de salvación es uno de los metarrelatos que cayeron. Lo único que parece quedar es una especie de resistencia, no demasiado fuerte ni demasiado consciente, frente a la seudorracionalidad del capitalismo reinante.

Aquí se ve la profecía del propio Lyotard encontrando su cumplimiento, a saber, los metarrelatos han caído. Sólo queda prolongar el diferendo, la diferición, lo que se difiere, que es la caída misma de la filosofía, en el fondo. Sólo se dan los acontecimientos aislados, fragmentarios, desunidos. La forma que adquieren es movediza, casi deleznable. En cuanto a la ley, no parece haber alguna, o, en todo caso, una ley también de aplicación restringida, casi contingente, no necesaria, a veces hasta se diría que innecesaria. Es el imperio de la diferencia imponiéndose por sí misma, y casi sin esfuerzo, al imperio de la identidad, que ha quedado desbancado. El mundo podrá globalizarse, intentará universalizarse, pero lo que va a quedar sin duda será la fragmentación y la inconmensurabilidad de lo diferente.

Como hemos visto, el propio Lyotard ha puesto buen cuidado en recusar todas las acusaciones que se le han hecho de irracionalismo, terrorismo intelectual, liberalismo cándido, neoconservadurismo, cinismo, nihilismo, etc. La constante que se ve en la defensa que hace de sí mismo es devolver los cargos. No es la posmodernidad, sino la modernidad misma, la que ya era irracionalista, terrorista, liberal, neoconservadora, cínica, nihilista, etc., al menos de una manera larvada, si no es que oculta y disfrazada. Dice que todo ello se ve en el capitalismo reinante, que sacude violentamente las raíces marxistas de Lyotard. Más bien él lucha y resiste a la seudorracionalidad del capitalismo, a su terrorismo verdadero, a su liberalismo falso y

falazmente emancipatorio, cínico y nihilista, por los resultados a los que conduce. De una manera muy parecida a los de la Escuela de Francfort (Adorno y Horkheimer, pero también Benjamin), realiza una crítica de la modernidad desde una dialéctica bastante negativa, que le muestra los ángulos oscuros de la misma. La modernidad se pretendía luminosa, pero ha desembocado en una oscuridad a la que hay que denunciar y contra la que hay que resistir.

- J. F. Lyotard, *La fenomenología*, Buenos Aires: Eudeba, 1970 (4a. ed.).
- J. F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra - Teorema, 1987 (3a. ed.).
- J. F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1991 (2a. ed.).
- J. F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, México: Gedisa, 1989 (1a. reimpr.).
- J. F. Lyotard, *Lo inhumano*, Buenos Aires: Manantial, 1998.
- J. F. Lyotard, *Peregrinaciones. Ley, forma, acontecimientos*, Madrid: Cátedra - Teorema, 1992.
- J. F. Lyotard, *Lecturas de infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Sartre, Valéry, Freud*, Buenos Aires: Eudeba, 1997.
- J. F. Lyotard, *Moralidades posmodernas*, Madrid: Tecnos, 1998.
- J. F. Lyotard, *Postmodern Fables*, Minneapolis-London: Minnesota University Press, 1997.
- J. F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, recopilado por Dolorès Lyotard, Paris: Galilée, 2000.
- M. Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: Miguel Angel Porrúa - UIC, 1996.
- S. Sim, *Lyotard y lo inhumano*, Barcelona: Gedisa, 2004.

GILLES DELEUZE (1925-1995): LA VOLUNTAD DE SISTEMA AFIRMATIVO

Deleuze es un pensador fundamental de la posmodernidad. Él era muy consciente del cambio que estaba produciendo. Cuestionó todo, inclusive la filosofía misma. Puso en tela de juicio todo tipo de saber. Pero no adoptó una filosofía negativa, sino que quiso que fuera afirmativa, incluso sistemática, o que tendiera hacia el sistema, y para esa construcción utilizó su vasta erudición histórica. Pero no se trató de un sistema rígido, sino, al contrario, de fragmentos cuasi-nómadas que se relacionan y se unen, no como un árbol, pero sí como un rizoma, el cual es una especie de tallo subterráneo, algo que no parece ni raíz ni tallo, pero que es algo que bordea, que se pliega, se despliega y se repliega.

Algunos de sus comentaristas, como Badiou, han visto a Deleuze como un pensador sistemático (sin ser rígido) y que propugna una ontología o metafísica, pero diferente, sin las pretensiones de la moderna, es decir, moderada, mitigada o debilitada. Su fuerza especulativa es muy grande; su construcción de conceptos, muy interesante; aunque es inevitable encontrar, sobre todo en sus últimos escritos, un dejo de decepción y pesimismo del conocimiento.

VIDA Y OBRA

Nace en 1925, en París. De 1944 a 1948 estudia filosofía en la Sorbona, donde hace amistad con Châtelet, quien se

distinguirá como historiador de la filosofía. Pero también se relaciona con poetas filósofos como Pierre Klossowski y M. Tournier. Obtiene su licenciatura en 1947, con un trabajo sobre Hume, dirigido por Hippolyte y Canguilhem. Se dedica, asimismo, a una vehemente lectura de Sartre. De 1948 a 1957 enseña en liceos, como el de Amiens, el de Orleáns y el Louis-le-Grand, de París. De 1957 a 1960 es profesor asistente de historia de la filosofía en la Sorbona. En 1962 conoce a Foucault, de quien se hace amigo y comparte con él su interés por Nietzsche. Entre 1964 y 1969 enseña en la Sorbona y en la Universidad de Lyon. Desde 1969 hasta su jubilación (en 1987), enseña en la Universidad de París VIII-Vincennes. Ese año de 1969 conoce a Félix Guattari, discípulo de Lacan, con quien escribirá varios libros y mantiene amistad muy cercana, hasta la muerte de éste, en 1992 (había nacido en 1930). Agobiado por una enfermedad pulmonar, que prácticamente lo había inutilizado, Deleuze se suicida en 1995, en París.

Tiene varias obras relacionadas con la literatura y el cine, y otras de contenido filosófico muy profundo, como son: *Empirisme et subjectivité* (Paris: PUF, 1953); *Nietzsche et la philosophie* (Paris: PUF, 1962); *La philosophie critique de Kant* (Paris: PUF, 1963); *Marcel Proust et les signes* (Paris: PUF, 1964); *Nietzsche* (Paris: PUF, 1965); *Le bergsonisme* (Paris: PUF, 1966); *Présentation de Sacher-Masoch* (Paris: Minuit, 1967); *Spinoza et le problème de l'expression* (Paris: Minuit, 1968); *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1969); *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969); *Spinoza* (Paris: PUF, 1970; 2a. ed. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981); con Guattari, *Capitalisme et schizofrenie, I: L'anti-Oedipe* (Paris: Minuit, 1972); con el mismo, *Kafka: pour une littèrature mineure* (Paris: Minuit, 1975); con el mismo, *Rhizome: introduction* (Paris: Minuit, 1976); con el mismo, *Politi-*

que et psychanalyse (París: Minuit, 1977); con Claire Parnet, *Dialogues* (París: Flammarion, 1977); con Carmelo Bene, *Superpositions* (París: Minuit, 1979); también con Guattari, *Capitalisme et schizofrenie, 2: Mille plateaux* (París: Minuit, 1980); además, *Francis Bacon. Logique de la sensation* (París: La Différence, 1981); *Cinéma 1. L'image-mouvement* (París: Minuit, 1983); *Cinéma 2. L'image-temps* (París: Minuit, 1985); *Foucault* (París: Minuit, 1986); *Péricles et Verdi* (París: Minuit, 1988, sobre la filosofía de Châtelet, un amigo suyo); *Le pli. Leibniz et le baroque* (París: Minuit, 1988); *Pourparlers* (París: Minuit, 1990); con Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (París: Minuit, 1991); *L'epuissé* (París: Minuit, 1992); *Critique et clinique* (París: Minuit, 1993); y, además, *Pure Immanence. Essays on a Life* (Zone, 2001).

Perfil general

Como puede verse en su producción, Deleuze trabaja mucho sobre la historia de la filosofía, pero la ve como fuente del pensar sistemático y tiene, asimismo, obras muy sistemáticas (en el sentido contrapuesto a "historiográficas"). Por eso estudia los autores que le van a dar motivos para su pensamiento, que le sirven para su construcción propia. Casi todos ellos son de alguna manera marginales, en todo caso preteridos, de esos que no eran muy atendidos en ese momento, como Hume, Spinoza, Bergson, Lucrecio, Nietzsche, Escoto, frente a los muy estudiados Platón, Kant y Hegel, que son sus enemigos. También desdeñó las modas, y se opuso al marxismo y al psicoanálisis cuando éstos eran lo obligado entre los intelectuales.

Así, Deleuze tiene como uno de sus proyectos la inversión del platonismo, con lo que colabora a la aniquilación de la metafísica platonizante, excluyendo las esen-

cias estáticas y resaltando el dinamismo de lo particular y contingente. También se opone al trascendentalismo kantiano, y, sobre todo, a la dialéctica hegeliana, que ve como la reiteración de lo mismo, sin salir a lo diferente. Por eso, inspirándose en Bacon y Hume, propone un empirismo trascendental, en el que lo diferente enriquece a lo mismo, y donde ya no se trata de una representación de la realidad o de la verdad, sino de una producción de la misma. Y, frente a la dialéctica hegeliana, que avanza por negatividades, propone una filosofía afirmativa, que se levanta después de las negaciones que ha establecido. Además, la dialéctica plantea la representación, esto es, no la producción, sino la reproducción de lo mismo, y lo que se necesita es, como pide Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo y diferente, es decir, la producción siempre nueva de valores y sentido.[1]

Para esta producción de valores y sentido, Deleuze acude a la recuperación de la diferencia y del dinamismo, opta por Heráclito frente a Parménides (y Platón). Mas, para no quedarse en la negatividad, acude a algo que equilibre la diferencia con la identidad: es el eterno retorno de lo diferente. Así, la filosofía es ontología, y la ontología es la univocidad del ser; aquí, de hecho, está optando por Duns Escoto y por Spinoza. En cuanto al primero, dice: "Nunca ha habido más que una sola proposición Ontológica: el Ser es unívoco. No hay más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que otorga al ser una única voz. Decimos Duns Escoto, porque supo llevar al ser unívoco a su más alto punto de sutileza, por más que a costa de la abstracción. Pero, de Parménides a Heidegger, es siempre la misma voz la que una y otra vez resalta, en un eco que forma por sí solo el

[1] Cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2000 (6a. ed.), pp. 71-72.

despliegue completo de la univocidad. Una sola voz forma el clamor del ser" [2] En cuanto a Spinoza, añade: "Las grandes teorías de la *Ética* —unicidad de la substancia, univocidad de los atributos, inmanencia, necesidad universal, paralelismo, etc.— no pueden separarse de las tres tesis prácticas sobre la conciencia, los valores y las pasiones tristes". [3] Se alinea, por ello, junto a los maestros de la univocidad, pero solamente para tratar de recuperar la equivocidad dentro de los mismos márgenes de lo unívoco. Por eso es un pensador que, me parece, estuvo siempre buscando la analogía, pero no como fue entendida en la modernidad, sino en la época pre-moderna.

La mismidad y la diferencia

Deleuze comenzó estudiando a Hume. De él aprende un empirismo *sui generis*, el cual lo libra de la influencia de la fenomenología, pero también del estructuralismo, demasiado abstractos. En su primer libro, *Empirismo y subjetividad*, de 1953, Deleuze analiza las ideas de Hume, sobre todo la de la imaginación, que relaciona las diferentes percepciones, las asocia. Y también examina su idea de subjetividad, en cuanto que hablar de los sujetos es hablar de sus prácticas. En efecto, Hume había insistido en que el empirismo es la aceptación de relaciones externas, a diferencia del racionalismo idealista, para el que las relaciones son internas; con base en ello, despliega una psicología asociacionista: hay asociaciones de ideas, pero basadas en las realidades y que realizan las pasiones, sobre todo las de

[2] El mismo, *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988, p. 89.
[3] El mismo, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona: Labor, 1974, p. 37. Algo semejante expone en *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1975, pp. 39-61, donde vuelve a señalar la semejanza entre Escoto y Spinoza.

simpatía.[4] Es semejante a la lucha que librará Russell con los hegelianos ingleses de principios del siglo XX. Deleuze comienza marcando lo exterior, la empirie, lo que Blanchot y Foucault llamarán el "afuera". En Hume este relacionismo se manifiesta como psicología asociacionista, y Deleuze la recupera como conexionismo, es decir, como el entramado de conexiones que realizamos con las cosas y las personas (en la vida, en el diálogo, etc.). Por eso, la idea de relación o conexión externa, lo conduce a la reflexión sobre la diferencia y la mismidad.

El contacto de Deleuze con la mismidad y la diferencia se da también ya desde sus obras historiográficas de la filosofía, como las que dedica a Nietzsche y Spinoza. De Nietzsche, como se ve en su siguiente libro, *Nietzsche y la filosofía*, de 1962, Deleuze hereda el pensamiento de la diferencia, pero inscrito en la mismidad, la cual es superada gracias al eterno retorno, a la repetición. Da una interpretación original del eterno retorno, según la cual lo que retorna no es el ser, sino que el retornar mismo es el ser: "Al utilizar la expresión 'eterno retorno' nos contradecimos si entendemos: retorno de lo mismo. No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa".[5] Por este tiempo estudia mucho a los literatos, como Rimbaud, Kafka, Lewis Carroll, Jarry, etc., y de ellos toma ideas importantes como las de devenir otras cosas, esto es, los devenires que conducen hacia cosas diferentes, hacia la diferencia.

En 1964 publica *La filosofía crítica de Kant*, en la que verdaderamente critica al filósofo alemán. Es el único

[4] Cf. el mismo, "Complément sur l'oeuvre", en *David Hume. Sa vie, son oeuvre*, avec une exposé de sa philosophie par André Cresson et Gilles Deleuze, Paris: PUF, 1952, pp. 49-53.
[5] El mismo, *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., p. 72.

de sus libros que, según dice él mismo, fue escrito contra un enemigo. Bastante de esa crítica está articulada al trasluz de Nietzsche, del que toma igualmente su crítica a la dialéctica de Hegel. Asimismo, en su obra sobre Spinoza y la expresión, de 1968,[6] Deleuze recalca, en seguimiento de Duns Escoto, que todo se reúne en la unidad, el ser es unívoco, pero con gran diferencia de modos, según una ontología modal cercana a la de Suárez (quien la toma de los escotistas). Este escotismo, al parecer a través de Suárez, llega a Spinoza, que mantiene una idea unívoca del ser, como la de Escoto. Y algo parecido recupera de la filosofía de la intuición, de Bergson, en su obra sobre el bergsonismo, de 1966.[7] De él nuestro autor aprende que los problemas deben ser bien planteados; y, además, problemas nuevos. No basta con retomar los problemas tradicionales e inveterados, que suelen estar mal planteados. Hay que privilegiar la intuición y el *élan* o impulso vital. Es decir, hay que ejercer la crítica y luego la creatividad. También de él aprendió a distinguir lo actual de lo virtual, ya que el impulso vital es una virtualidad múltiple, que se actualiza en numerosas diferencias.

En realidad, Deleuze pone, más allá de lo uno y lo múltiple, la idea trascendental de la repetición, que retoma de Nietzsche. En el fondo no hay ni uno ni múltiple, sino repetición, la cual se da en ellos dos, de manera nietzscheana. Deja bien asentado el Uno, como Uno-todo, que es el Ser. Él tiene una sola voz, pero dentro de ella se agrupa, como un clamor infinito, el contenido de los entes. Con ello combina a estoicos y epicúreos. Para los primeros, el ser es Uno; para los segundos, sólo hay simulacros. Los primeros tenían una lógica formal; los segundos, una

[6] Cf. el mismo, *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. cit., p. 60.
[7] Cf. el mismo, *Le bergsonisme*, París: PUF, 1968 (reimpr.), pp. 51-53.

lógica trascendental, y hay que juntarlas para hablar del sentido.

El sentido es el *lektón* de los estoicos, o el *dicibile* o *significabile* de algunos nominalistas medievales,[8] así como el *Sinn* de Frege.[9] Pero el sinsentido es copresente del sentido.[10] El sinsentido dice su propio sentido y el sentido su propio sinsentido. Tal es la paradoja, según Deleuze. La paradoja se desdobla en la subdivisión al infinito (siempre pasado-futuro, nunca presente) y la distribución nómada (repartirse en un espacio abierto en lugar de en uno cerrado) de los entes.[11] El sentido tiene las dos direcciones: buena y mala, sentido y sinsentido, en un pasado-futuro infinito, que nunca se atrapa en el presente.[12] A menos de que intervenga la donación de sentido, que se da junto con la del valor. Y la donación de sentido es delicada, como un doble, como un pliegue sobre una superficie: "La superficie es el campo trascendental mismo de todas estas formas, y el lugar del sentido de la expresión. El sentido es lo que se forma y se despliega en la superficie. Incluso la frontera no es una separación, sino el elemento de una articulación tal que el sentido se presenta a la vez como lo que sucede a los cuerpos y lo que insiste en las proposiciones. Así, hemos de insistir en que *el sentido es una doblez*, y que *la neutralidad del sentido es inseparable de su estatuto doble*".[13] El sentido es un doble, un doblez, un pliegue, algo adventicio en el enunciado y, por lo mismo, en las cosas que éste designa.

[8] Cf. el mismo, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 41-42.
[9] Cf. *ibid.*, p. 51.
[10] Cf. *ibid.*, p. 86.
[11] Cf. *ibid.*, p. 92.
[12] Cf. *ibid.*, p. 94.
[13] *Ibid.*, p. 138.

Además, el sentido sólo puede darse en el acontecimiento, por eso el sentido "pasa", "acontece". Se da en el tiempo. Pero el tiempo puede entenderse como Cronos o como Aion (o Eón), esto es, como presente que engloba el pasado y el futuro, o como pasado y futuro que dividen y hacen los dos lados del instante presente. Y hay que entenderlo más bien de esta segunda manera, pues en ella el presente es en realidad inexistente.[14] Deleuze supera, así, la fijeza del presente y de la representación, del presentismo y del representacionismo, y se abre a una dimensión más dinámica.

SISTEMA Y METAFÍSICA

Aunque la filosofía de Deleuze quiere ser sistemática, no pretende abarcarlo todo de manera rígida, esencialista. Más que esencias, como ya nos dijo, hay acontecimientos. Sólo puede establecerse lo potencial, la potencia, y todas las cosas se disponen según una jerarquía de grados de potencia. Pero en ello cabe una ontología, ciertamente moderada, pero ontología, al fin y al cabo.

Y es que Deleuze ha seguido a Heidegger en el retorno al Ser, pero no lo ha seguido tanto en la negación de la metafísica; o, al menos, lo ha hecho de manera diferente, pues Deleuze, aunque se opone a los esencialismos y busca lo concreto, acepta tratar del Ser, sólo que sin prescindir de los entes. Lo principal de su postura es el establecimiento del Ser en tanto que Uno. Es, pues, una metafísica u ontología diferente. Por eso identifica la filosofía con la ontología. De Parménides a Heidegger resuena la misma voz, el mismo clamor del Ser. Sólo hay filosofía cuando llega a pensarse el ser.

[14] Cf. *ibid.*, p. 170.

Aunque el ser es uno, abarca los diferentes, se conjugan en él la identidad y la diferencia. Hay múltiples y diferentes sentidos, pero todos se refieren a uno y mismo referente. "El Ser unívoco insiste en el lenguaje y sobreviene a las cosas; mide la relación interior del lenguaje con la relación exterior del ser".[15] En ese exterior del ser es precisamente donde se da la diferencia ontológica, que consiste en pasar de la consideración de los entes a la del ser.

Mas, para que haya diferencia ontológica, debe haber un límite, el límite de Heidegger. Deleuze realiza una crítica del sujeto, al hacer una crítica de la conciencia, tanto en Husserl como en Heidegger. El pensamiento no puede comenzar ni quedarse en su inmanencia, en la representación. El pensamiento necesita que las múltiples modalidades del Ser sean exteriores, ninguna puede pretender contener a todas, como la conciencia, lo cual sería un privilegio injustificado. Esta no-relación interna es la "síntesis disyuntiva" Es también la idea de "agenciamiento", previa a la palabra, y que depende de la simpatía.[16]

En 1970 publica *Spinoza*, que republicará, ampliado, como *Spinoza, filosofía práctica*, en 1981. De Spinoza, que fue un filósofo tan anti-convencional, tan movedizo, tan nómada, Deleuze obtiene el concepto de nomadismo. Como fue pulidor de lentes, para obtener las distintas gradaciones, también le heredó la idea de grados de potencia o *conatus*, así como la idea del cambio de las potencias en el cuerpo según las pasiones tristes y las pasiones alegres que éste posea. Por eso hay que evitar las tristes y fomentar las alegres, que brindan libertad.

[15] *Ibid.*, p. 186.
[16] Cf. G. Deleuze–C. Parnet, *Diálogos*, Valencia: Pre-textos, 1980, pp. 61 ss.

De este modo, dentro de su filosofía afirmativa —que no se queda en la negatividad dialéctica—, Deleuze se plantea la construcción de sistema; pero, como hemos visto, no un sistema rígido, sino amplio y más bien habitado por fragmentos que están relacionados entre sí. Esto se profundiza cuando conoce a Félix Guattari (1930-1992), en los 70.[17] Guattari es un psicoanalista crítico, y con más sentido de la provocación; por eso produjeron al alimón textos un tanto agresivos. Ese pensamiento hecho de fragmentos es lo que después señalará como rizoma, como pensamiento rizomático, que no avanza deductivamente como los árboles inferenciales de la lógica, sino como algo que ni siquiera es raíz, sino tallo, pero sin jerarquía clara, como las raíces y los tallos en los árboles normales, que se conecta con el suelo, en el que repta, en el que se arrastra y se disemina.[18] Más aún, tal es la condición de toda cientificidad, de todo conocimiento.

UNÍVOCO, EQUÍVOCO Y ANÁLOGO

Así como la filosofía es, para Deleuze, ontología, así para él la ontología es la univocidad del Ser. Los incompatibles se hacen compatibles, la disyunción se hace síntesis. Realiza la identidad de los contrarios. Hay una síntesis disyuntiva que efectúa la univocidad del ser. Tal es la "Vigésimoquinta serie" del libro *Lógica del sentido.* El eterno retorno nietzscheano es el que hace que cada acontecimiento, fortuito de suyo, adquiera necesidad, al estar implicado por los otros acontecimientos y constituir, en definitiva, el único Acontecimiento.

[17] Sobre esta amistad, véase J.-P. Aron, *Los modernos*, México: FCE, 1988, pp. 361 ss.

[18] Cf. G. Deleuze-F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos, 1988, p. 29.

Allí dice Deleuze: "La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo)"[19] Con todo, aquí se trata de una univocidad que no es en realidad univocidad; al menos, no es *pura* univocidad. Pelea con la equivocidad y a veces parece confundirse con ella. En efecto, "la univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser: al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*".[20] Además, en esto el ser y el lenguaje coinciden: "La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo 'sentido' de todo aquello de lo que se dice. Aquello de lo que se dice no es en absoluto lo mismo. Pero él es el mismo para todo aquello de lo que se dice".[21] Esto tiene, asimismo, un aspecto histórico: "Entonces sucede como un acontecimiento único para todo lo que sucede a las cosas más diversas, *Eventum tantum* para todos los acontecimientos, forma extrema para todas las formas que permanecen disjuntas en ella, pero que hacen resonar y ramificar su disyunción. La univocidad del ser se confunde con el uso positivo de la síntesis disyuntiva, la más alta afirmación: el eterno retorno en persona o... la afirmación del azar en una vez".[22] Esto es la unión del acontecimiento y del sentido, del ser y del lenguaje.

Así, se ve en el filosofar ontológico de Deleuze un carácter muy complejo. Quiere rescatar la univocidad, que fue la gran intuición de muchos ontólogos, de un Ser bajo las apariencias mudables de los entes. Pero también desea

[19] G. Deleuze, *Lógica del sentido*, ed. cit., p. 186.
[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*.

reivindicar y resarcir la equivocidad, pues sabe que es la manera de proteger la diferencia. Por eso tiene que buscar el modo en el que univocidad y equivocidad puedan convivir, sin destruirse la una a la otra, es decir, sin tener que recurrir a la dialéctica hegeliana.

En el último capítulo o trigésima cuarta serie de *La lógica del sentido*, Deleuze trata del orden que constituye la sexualidad, y de ese otro orden que es el lenguaje. Pero añade, por virtud del lenguaje mismo, y como surgiendo de su propio seno, otro orden, que es el de las figuras lingüísticas, los tropos retóricos y poéticos. Allí se da la ironía, así como el humor, junto con otras figuras.[23] Pero no puede darse pura equivocidad, hay que lograr a toda costa la univocidad, para expresar lo único que importa: el acontecimiento; pues, de otra manera, por demasiada equivocidad, la ironía se enfría y el humor desaparece. Lo que importa es poder expresar lo único que se expresa, el Acontecimiento, que es algo equívoco que se expresa de manera unívoca: se expresa en una *poesía sin figuras*, es decir, vive de equilibrar la diferencia y la mismidad.

RIZOMA, NOMADISMO Y PLIEGUE

Deleuze mismo asume el pensar la realidad en movimiento, el devenir. Su filosofía es de la multiplicidad y de la diferencia. Trata de pensar de otra manera, para rescatar lo singular y lo múltiple, como los rizomas y las mesetas o planicies. Es la teoría de las multiplicidades de la inmanencia. Se opone a la identidad y resalta la diferencia. En lugar de yo o sujeto, habla de hecceidad o singularidad, como Duns Escoto. Se opone a Parménides y opta por Heráclito. Ya Hume hablaba de que la identidad personal es

[23] *Ibid.*, p. 250.

algo abstruso, y que es una sucesión de imágenes y máscaras. Sólo la *creencia* en la identidad es lo que hay.

Así, pues, Deleuze plantea pensar la diferencia, pero no como un concepto, que sería una representación, sino en sí misma, sin categorización alguna. El tratar la diferencia como representación hizo que se la pensara en relación con la identidad, la analogía, la semejanza y la oposición. Pero se trata de categorías hegelianas. La analogía es relación entre conceptos determinables; la oposición, relación de determinaciones al interior del concepto, y la semejanza, la relación con el objeto del concepto mismo. Por eso Deleuze no habla de la representación como semejanza, relación de copia a copiado, sino que habla —invirtiendo todo el platonismo— de simulacro. De la diferencia sólo puede haber máscara, no representación o copia. Así, el concepto es insuficiente para aprehender la diferencia y la repetición. Aristóteles la ponía como predicado (diferencia específica) y Hegel la supedita a sus mediaciones (oposición, similitud y analogía). Pero la diferencia sólo se da en la repetición. Sólo repitiendo se produce lo diferente, lo nuevo. La diferencia es la forma de lo determinable, ella es previa a toda determinación. Es la univocidad de lo diferente. El eterno retorno lo realiza por metamorfosis y transformaciones. Allí se da lo múltiple, la inmanencia de lo diferente, el nomadismo del ser y el pensar rizomático, como rizoma que no es unívoco, sino multívoco.[24] El conocimiento es como rizoma, como un tallo que funge como raíz, es decir, nos da un vegetal que no está claramente jerarquizado como el árbol, en el que se distinguen la raíz, el tallo, etc. Es conocimiento que se construye reptando por lo múltiple, y tratando de llevarlo lo más posible a lo

[24] Cf. G. Deleuze–C. Parnet, *Diálogos*, Valencia: Pre-textos, 1980, pp. 7-8, donde se habla de la noción de devenires.

unitario; es arrastrarse por lo multívoco, buscando orientarlo hacia la univocidad.

El ser unívoco es diferencia sin trascendencia (Spinoza), inmanencia de lo diferente. Deleuze es aún más radical. No se queda con la metáfora del rizoma; va más allá, adopta la otra metáfora del nómada, que desarrolla con Felix Guattari.[25] Conocemos transhumando por las clasificaciones y estructuras, como nómadas, mitad ladrones. El nomadismo es transitar alegremente por todas las categorías, convertir las ideas en inmanentes, inmanentizarlas, con lo cual vendrían a ser acontecimientos. Por eso la diferencia no es negativa; pues, al no depender de lo idéntico, no se le contrapone. Y la repetición no versa sobre lo general, no es semejanza ni igualdad; como punto de vista y como conducta, tiene que ver con lo singular e insustituible, que se creía irrepetible; es la multiplicidad de lo singular. La repetición no es negativa. Tampoco es representación. Lo repetido no puede ser representado, sino significado, enmascarado por lo que lo significa. Es transgresión; una universalidad contra las generalidades que forman la ley; una singularidad contra las particularidades reunidas en la ley. Es el Eterno Retorno en el que se juntan lo singular y lo universal, y desbancan la ley general, liberando a los singulares sometidos bajo la ley.

Por su parte, en *El pliegue*, de 1988, Deleuze estudia la figura de Leibniz y su condición barroca. Allí se muestra la idea del pensamiento barroco como pensamiento del pliegue, del despliegue y el repliegue. Ésa parece ser la situación del pensamiento que también propone con Guattari,[26] a saber, el rizoma, que es una cosa intermedia

[25] Cf. G. Deleuze–F. Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Barral, 1974, t. II, pp. 90 ss.
[26] G. Deleuze–F. Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 2000 (4a. ed.), pp. 9-32.

entre raíz y tallo, ni raíz ni tallo, porque es un tallo que funge como raíz, que repta sinuosamente como un pliegue que se despliega para abarcar las más cosas que se pueda, y nutrirse de ellas, para después replegarse y recobrar un conocimiento sintético de las mismas.[27] El pliegue barroco recoge bien la idea del rizoma, es algo que bordea, que se dobla y desdobla, que trata de atrapar la riqueza de los conceptos, que trata de no traicionar la viveza de los sentidos del acontecimiento.

Deleuze y Guattari hacen una muy lúcida crítica del capitalismo, el cual produce máquinas deseantes, esto es, entes con un deseo no personal ni humano, sino, antes bien, inhumano y maquinal, casi de robots. Por eso hay que oponerse a esos monstruos y locos que produce, ya que el capitalismo produce esquizofrénicos en serie. También se oponen a la idea freudiana del Edipo, considerándolo como un mito en el peor sentido, un pretexto para reducir el deseo a lo que dicta la relación con el padre y la madre. Sobre todo se oponen a Melanie Klein, que resaltaba mucho las angustias de castración y de muerte. En la línea de la antipsiquiatría y de Wilhelm Reich, se proponen dar más libertad al deseo.

Replantear la filosofía

Por eso Deleuze quiere replantear la filosofía y la entiende como construcción de un entramado conceptual, de conceptos múltiples. Hay que ir creándolos y concatenándo-

[27] Esto lo saca Deleuze de la comparación que hace de la filosofía de Leibniz con la música barroca; ésta, más allá del contrapunto tonal o lujuriante (tendiente a lo equívoco), se sujeta en un continuo homófono, por el acorde disonante, que integra lo diferente (disonante) y lo idéntico (acorde) en una nueva armonía. Cf. G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 168 ss.

los. Se parte de una especie de caos (como el que plantea la teoría del caos, de René Thom, o el pensamiento complejo, de Edgar Morin); y se va poco a poco accediendo a un cierto orden, a un cierto cosmos o sistema. Pero el pensamiento es más rico si se deja que haya múltiples voces que se escuchen, y luego se van entretejiendo esos sentidos y esos conceptos en redes que se integran al rizoma.

Los conceptos son múltiples porque son multívocos. Ninguno es simple o unívoco;[28] todos albergan varios sentidos en su seno, que hay que desplegar para poder matizarlos. Además, el concepto no es fijo, deviene. Tiene sus devenires. Estas mutaciones se dan como el *clinamen* entre los átomos, que decían los atomistas griegos. Los conceptos se entrecruzan, chocan, se enriquecen, se afectan, se apoyan y se traslapan. Los conceptos sirven para responder problemas; y se entrecruzan conceptos y problemas, de modo que a un problema se le pueden aplicar muchos conceptos y viceversa. "Hay un ámbito *ab* que pertenece tanto a *a* como a *b*, en el que *a* y *b* se vuelven indiscernibles. Estas zonas, umbrales o devenires, esta indisolubilidad, son las que definen la consistencia interna del concepto. Pero éste posee también una exoconsistencia, con otros conceptos, cuando su creación respectiva implica la construcción de un puente sobre el mismo plano. Las zonas y los puentes son las junturas del concepto. El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una hecceidad, una entidad: el acontecimiento de Otro, o el acontecimiento del rostro (cuando a su vez se toma el rostro como concepto)".[29] Vuelve a presentarnos Deleuze un tipo de conocer

[28] G. Deleuze–F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993, p. 21.
[29] *Ibid.*, p. 24.

que trata de apresar lo vivo y dinámico, lo movedizo y deviniente; no se esclerotiza en esencias o coseidades, sino que fluye en acontecimientos, que son devenires y hecceidades (palabra que toma de Duns Escoto, y que designa el singular puro, el acontecimiento puro). Además, insiste en el plano de la inmanencia, que ya había planteado, en contra de los trascendentalismos.[30]

En una de sus últimas obras, *Crítica y clínica*, de 1993, Deleuze continúa esta temática de la singularidad y la complejidad. El individuo vago de Leibniz se conecta con su idea de la combinatoria. La lógica de Deleuze es una especie de lógica combinatoria, pero más abierta, que busca las complicaciones o complejidades que se pueden integrar (más allá de la implicación está la complicación). En este sentido se evita la trascendencia de la lógica trascendental, y se coloca en el plano de la inmanencia. Estos complejos o multiplicidades no son fragmentarias, sino inacabadas, lo que es muy distinto; en lugar de ser piezas sueltas son como ladrillos que se unen, pero sin argamasa.[31] Este aspecto de Leibniz, que es de suyo crítico, encuentra una expresión clínica en Spinoza, el cual añade que no solamente se complican los conceptos, sino los conceptos con los afectos.[32] De manera que la lógica del sentido, que tanto quiso Deleuze, llega a ser una lógica de los conceptos y los afectos, de la razón y el corazón, que no quiere quedarse en lo abstracto, sino llegar a lo concreto.

Y es que, en efecto, Deleuze parece estar hablando de las esencias individuales, como las que señalaba Escoto, o los singulares con una complejidad infinita, de los que hablaba Leibniz (por tener infinitos elementos en su com-

[30] *Ibid.*, pp. 39 ss.
[31] El mismo, *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993, p. 110.
[32] *Ibid.*, pp. 180 ss.

prehensión). Es como si todo participara de todo, como si todo estuviera en todo, de alguna manera. Así, puede hablarse de que el concepto es un todo fragmentario, un cúmulo de fragmentos (que son las notas o contenidos conceptuales) que están a penas y con cierto esfuerzo acordados y armonizados entre sí. Una totalidad fragmentada y una fragmentariedad totalizada, eso es el concepto. Es absoluto y relativo a la vez, por ese carácter totalizador y fragmentador que tiene al unísono. Los conceptos conforman algo así como una pared, ni siquiera un rompecabezas, y se conectan por rodeos, por desviaciones. La filosofía, de suyo, tiene un carácter digresivo, de digresión, pues todo se conecta de manera errática (nómada). Pero en eso consiste su entusiasmo y su carácter revolucionario.

Poco antes de morir, todavía Deleuze pide dejar de lado el plano de la trascendencia, y quedarse en el de la inmanencia. El campo de la trascendencia sería el de la mera subjetividad pura; eso sólo existe de derecho, pero no de hecho. De hecho, lo que existe es un objeto en el sujeto. Pero la pura inmanencia no es una cosa, sólo se da el plano de la inmanencia cuando no se puede hablar de inmanencia a alguna cosa. Así, la inmanencia es una vida (según Fichte); sólo la vida es inmanencia absoluta: potencia y beatitud completas (como diría Spinoza). "Es una pura *haecceidad*, que ya no es individuación, sino singularización: una vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, ya que sólo el sujeto que la encarnaba en medio de las cosas la hacía mala o buena. La vida de esa individualidad se borra en provecho de la vida singular inmanente a un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se confunda con ningún otro. Esencia singular, una vi-

da..." [33] Es un singular vago, no individual, pero sí con singularidades (una sonrisa, un gesto...) que lo hacen diferente. Ni lo universal ni lo individual, sino lo singular. Lo único universal es la muerte; lo individual no existe propiamente, es demasiado complejo; lo que nos da lo individual en lo universal es lo singular, lo que alcanza a diferenciarse.

REFLEXION

Podemos ver cómo la filosofía de Deleuze es un intento continuo de preservar la diferencia, para que no sea devorada por la mismidad o identidad; pero también es un deseo de no renunciar a la identidad, sino compaginarla con la diferencia. Por eso se nos muestra tan complejo y rico su pensamiento (ya que la preservación de lo equívoco en el seno de lo unívoco es precisamente la distensión que se da en la complejidad). Busca, sin embargo, diversas formulaciones, porque ve que la filosofía consiste en construir entramados de conceptos; si no, se trata de una mala filosofía y de una filosofía mala. Trata de conjuntar lo unívoco con lo equívoco (la cascada de los entes con el riachuelo del ser, el devenir con la fijeza). Pero esa unión de la univocidad con la equivocidad es muy sutil, ya que no es ninguna de ellas dos, sino que las equilibra en su seno, aunque en diferentes niveles (la equivocidad se da en el plano de lo ontológico, la univocidad se da en el plano de lo semiológico). Es decir, la equivocidad es lo que viene a ser real, lo unívoco es más bien pensado y lingüístico. Así se resguarda el Acontecimiento, que es lo que importa, y él es individual, singular, irrepetible y además contingente.

[33] G. Deleuze, "La inmanencia: una vida...", en *Contrastes*, VII (2002), p. 235.

o momentáneo, no esencial sino dinámico, deviniente, en devenir.[34]

En todo caso, creo que Deleuze tiene un ideal complejo, por el cual trata de preservar la diferencia pero sin renunciar a la identidad, a saber: fusionándolas en un orden diverso, en un pensamiento distinto, múltiple y organizado, rico y susceptible de tener un rostro humano. De manera innegable se manifiesta en Deleuze, con mucha honestidad y evidencia, este deseo que ahora se va extendiendo cada vez más de integrar, en lugar de eliminar y negar; de enriquecer, en lugar de reducir y filtrar; y es algo que no se puede lograr más que intentando hacer conmensurables lo único y lo diverso, lo fijo y lo mudable, lo cual, desde antiguo, se trató de hacer y fue la reflexión con la que surgió la filosofía. Sobre todo, se trató de hacer con la noción de analogía.

Una cosa que me parece importante y sumamente interesante es que, a diferencia de lo que se le ha atribuido, Deleuze no es un negador de la ontología o metafísica. Sí es una voz de la conciencia que nos hace volver la vista hacia una ontología no pretenciosa ni endurecida, sino dinámica y dúctil, morigerada y debilitada, en el sentido de no tener las exigencias y presunciones de la metafísica moderna. Eso me parece sin duda muy benéfico, ayuda a replantear la ontología (y no a tirarla por la borda, lo cual sería tanto como arrojar al niño junto con el agua sucia de la bañera), a buscar una en la que la diferencia y el devenir sean respetados y acogidos.

[34] M. Beuchot, "La función del filósofo en el siglo XXI: La postmodernidad como contexto del fin de este siglo y comienzos del siguiente", en *Logos* (México), 22/64 (1994), pp. 11-22.

- G. Deleuze, "Complément sur l'oeuvre", en *David Hume. Sa vie, son oeuvre*, avec une exposé de sa philosophie par André Cresson et Gilles Deleuze, Paris: PUF, 1952.

- G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Barcelona: Gedisa, 1981.

- G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2000 (6a. ed.).

- G. Deleuze, *La filosofía crítica de Kant*, Barcelona: Labor, 1974.

- G. Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona: Labor, 1974.

- G. Deleuze, *El bergsonismo*, Madrid: Cátedra, 1987.

- G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1975.

- G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988.

- G. Deleuze, *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1989.

- G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona: Paidós, 1989.

- G. Deleuze–F. Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Barral, 1974.

- G. Deleuze–F. Guattari, *Rizoma*, Valencia: Pre-textos, 1977.

- G. Deleuze–F. Guattari, *Mil mesetas*, Valencia: Pre-textos, 1988.

- G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tisquets, 1984.

- G. Deleuze–F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1993.

- G. Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama, 1996.

- G. Deleuze, "La inmanencia: una vida...", en *Contrastes*, VII (2002).

- G. Deleuze–C. Parnet, *Diálogos*, Valencia: Pre-textos, 1980.

- J. L. Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid: Cincel, 1990.

- M. Beuchot, "La función del filósofo en el siglo XXI: La postmodernidad como contexto del fin de este siglo y comienzos del siguiente", en *Logos* (México), 22/64 (1994).

- M. Beuchot, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, México: Miguel Angel Porrúa - UIC, 1996.

- A. Badiou, *Deleuze. "El clamor del ser"*, Buenos Aires: Manantial, 1997.

- J. M. Aragüés (coord.), *G. Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza: Mira, 1997.

- J. Rajchman, *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

- F. Zourabichvili, Deleuze. *Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

JACQUES DERRIDA (1930-2004): TEOLOGÍA Y METAFÍSICA DEL ÉXODO

Al igual que en el caso de Foucault, en el de Jacques Derrida se ha cuestionado que se le pueda colocar como posmoderno; pero suele colocársele como tal.[1] Por otra parte, es imposible abarcar la extensa obra de Derrida, sobre todo porque fue un filósofo muy activo, en continua producción. Por eso me centraré sólo en algunos aspectos de su doctrina. Se ve en él, en primer lugar, un fuerte desarrollo de la teoría del signo y del lenguaje, partiendo de la fenomenología y del estructuralismo, pero yendo por otros derroteros muy distintos. También es de notar su exploración de lo sagrado, que él denomina "ateología" (como Bataille) o "teología negativa", como los místicos, y aun "teología de éxodo", esto es, de destierro y de desierto. Por otra parte, está también su crítica de la metafísica tradicional; y mucho se ha hablado de ella como completa negación de la misma; pero creo que no es rechazo de toda metafísica, sino de una cierta metafísica; al igual que su teología, la metafísica que deja abierta tendrá que ser una metafísica negativa y de éxodo, como podremos ver.

Así, pues, primero daré algunos antecedentes biobibliográficos de nuestro autor, para situarlo; y después las

[1] M. Goldschmit, *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, pp. 18-19: "La deconstrucción derrideana no es posmoderna porque no pretende, a la inversa de la filosofía de Deleuze, olvidar inocentemente la tradición; más bien, intenta una anamnesis de lo inmemorial, dicho de otro modo, de aquello cuya tradición es el olvido".

líneas generales de su pensamiento, para que se entienda mejor su interesante propuesta. Con ello, a pesar de que dejaré fuera muchas cosas de su doctrina, retendré las suficientes para contextuar, a mi parecer, su "teología negativa" (tan propia de la mística judía) y poder entenderla lo más cabalmente posible.

DATOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS

Jacques Derrida es oriundo de El-Biar, Argelia, donde nace en 1930, en el seno de una familia judía. En 1947-1948, todavía en el liceo, lee a Rousseau, Gide, Nietzsche y Camus; también a Bergson, Sartre, Kierkegaard y Heidegger. En 1950 va a París y es interno en el liceo Luis-le-Grand; allí conoce a algunos de sus grandes amigos, como Pierre Bourdieu y Michel Serres. En 1951 ingresa a la École Normale Supérieure, donde estudia filosofía. Entre sus maestros están Jean Hyppolite y Maurice de Gandillac. Traba amistad con Louis Althusser. También conoce a Merleau-Ponty. En los Archivos Husserl de Lovaina, escribe su *mémoire de maîtrise* sobre la génesis de la filosofía husserliana (1953-1954). Toma clases con Foucault y se hace amigo suyo. Obtiene una beca para Harvard. En 1957 se casa con Margueritte Aucouturier.

Enseña filosofía en el liceo de Mans de 1959 a 1960; en la Sorbona de 1960 a 1964, y en la Normal es profesor durante muchos años, de 1964 hasta 1984. A la Normal fue invitado por los buenos oficios de Jean Hyppolite. A finales de la década de los 50 comenzó a colaborar en revistas como *Tel Quel* (dirigida por Sollers, con el que rompió en 1972) y *Critique*. Se inició como estudioso de Husserl y la fenomenología; así, introdujo su traducción de *El origen de la geometría* (1962) de Husserl; pero también estudió lingüística y epistemología, e hizo intro-

ducciones a sus traducciones de Condillac, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, y de Rousseau, *El origen de las lenguas*. Adquirió mucho prestigio por haberse opuesto al estructuralismo reinante y haber rehabilitado la fenomenología.

En 1965 conoce a Jean Genet y a Pierre Klossowski. Durante esta época va mucho a los Estados Unidos, y es el auge de la desconstrucción en América. Por ese tiempo conoce a Paul de Man, Jacques Lacan, Roland Barthes, Jean-Pierre Vernant y Lucien Goldmann. En 1968 participa activamente en las manifestaciones estudiantiles, organiza una asamblea en la Normal, donde conoce a Maurice Blanchot, con quien tendrá una gran amistad. En 1972 (Cerisy-la-Salle) toma parte en el coloquio Nietzsche, con Deleuze, Lyotard, Kofman, Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy. En 1975 comienza su seminario de Yale, cada año; forma allí un grupo que practica la desconstrucción. De 1975 a 1979 pertenece al Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique, que criticaba la política institucional. Sin embargo, a pesar del éxito de su pensamiento en el extranjero, es repudiado en Francia, y en 1980 concursa por la cátedra que tenía Paul Ricoeur, pero se le rechaza. Ese año defiende su *thèse d'état* en la Sorbona ("Ponctuations") y se realiza, en Cerisy, un coloquio sobre su pensamiento. En 1981 da un curso en la Universidad del País Vasco. En 1982, conferencias en los Institutos Franceses de Barcelona y en la UNED de Madrid. En 1983 comienza actividades en el Collège Internationale de Philosophie (París), del que es miembro fundador y co-director hasta 1985, y en el que sigue laborando después. Profesor visitante en varias universidades de Estados Unidos (Yale, Nueva York, Cornell e Irvine). También tiene una estancia de investigación en Berlín. Igualmente es investigador de

la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Muere en París el 9 de octubre de 2004.

Sus obras principales son: *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl* (escrito en 1954 pero publicado hasta 1990, en Paris: PUF); *La voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967); *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967); *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967); *Positions* (Paris: Minuit, 1972); *Marges - de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972); *La dissémination* (Paris: Seuil, 1972); *Positions* (Paris: Minuit, 1972); *Glas* (Paris: Galilée, 1974); *L'archéologie du frivole* (Paris: Denoël-Gonthier, 1976; luego en Paris: Galilée, 1990); *La vérité en peinture* (Paris. Flammarion, 1978); *Éperons. Les styles de Nietzsche* (Paris: Flammarion, 1978); *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Flammarion, 1980); *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* (Paris: Galilée, 1983); *Signéponge* (Columbia University Press, 1983; después en Paris: Seuil, 1988); *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (Paris: Galilée, 1984); *La filosofía como institución* (Barcelona: Juan Granica, 1984); *Préjugés – devant la loi* (Paris: Minuit, 1985); *Parages* [sobre Maurice Blanchot] (Paris: Galilée, 1986); *Schibboleth. Pour Paul Celan* (Paris: Galilée, 1986); *Feu la cendre* (Paris: Ed. des Femmes, 1987); *De l'esprit. Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987); *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (Paris: Galilée, 1987); *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987); *Memoires - Pour Paul de Man* (Paris: Galilée, 1988); *Heidegger et la question* (Paris: Flammarion, 1990); *Limited Inc.* (Paris: Galilée, 1990); *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990); *Memoires d'auvegle. L'autoportrait et autres ruines* (1990); *Donner le temps. 1: La fausse monnaie* (Paris: Galilée, 1991); *L'autre cap. La démocratie ajournée* (Paris: Minuit, 1991);

Points de suspensión. Entretiens (Paris: Galilée, 1992); *Khôra* (Paris: Galilée, 1993); *Prégnances* (Paris: Brandes, 1993); *Passions* (Paris: Galilée, 1993); *Sauf le nom* (Paris: Galilée, 1993); *Spectres de Marx* (Paris: Galilée, 1993); *Force de loi* (Paris: Galilée, 1994); *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994); *Moscou aller-retour* (Paris: Éds. de l'Aube, 1995); *Mal d'archive. Une impression freudienne* (Paris: Galilée, 1995); *Apories. Mourir—s'attendre aux "limites de la vérité"* (Paris: Galilée, 1996); *Le monolinguisme de l'autre* (Paris: Galilée, 1996); *Résistances - de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 1996); *Adieu -à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997); *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (Paris: Galilée, 1997); *De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1997); *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique* (Paris: Verdier-UNESCO, 1997); *Demeure, Maurice Blanchot* (Paris: Galilée, 1998); *Donner la mort* (Paris: Galilée, 1999); *Sur la parole* (Paris: Éds. de l'Aube, 1999); *Le toucher. Jean-Luc Nancy* (Paris: Galilée, 2000); *États d'âme de la psychanalyse* (Paris: Galilée, 2000); *L'université sans condition* (Paris: Galilée, 2001); *Papier machine* (Paris: Galilée, 2001); *Fichus* (Paris: Galilée, 2002); *Artaud le MOMA* (Paris: Galilée, 2002); *H. C. pour la vie, c'est-à-dire* (Paris: Galilée, 2002); *Marx & Sons* (Paris: PUF/Galilée, 2002); *Voyous. Deux essais sur la raison* (Paris: Galilée, 2003); *À la vie à la mort* (Paris: Galilée, 2003).

Recibe la influencia de Husserl, del estructuralismo y de la dialéctica, aunque trata de señalarles sus límites. A la fenomenología, que pretende ir a las cosas mismas, le opone la constitución del texto, que no tiene afuera, no tiene referencia a ninguna cosa (*diferancia*); al estructuralismo, que pretende abstraer del tiempo y de la historia, le opone la imposibilidad de prescindir de la temporalidad y de la historicidad (*diseminación*); y a la dialéctica, que

pretende dominar el texto, le opone la igualdad de todos los elementos textuales, de modo que no se puede dominar (*deconstrucción*).

Pero, sobre todo, recibe la influencia de Nietzsche y Heidegger, que son los pensadores que se oponen a la representación, a la metafísica de la presencia; que son los que han pensado lo trágico, que han metido en la filosofía la idea de riesgo. De Nietzsche toma la idea de la diseminación, del texto que se despliega en una serie infinita de reenvíos significantes. Hay, por eso, una dispersión, una *différance*: una estrategia de desconstrucción del texto. La desconstrucción no es aniquilación para una restitución; no sale de la metafísica occidental, sino que se da en ella, hace un equilibrio entre lo que la constituye y lo que la excede. También muestra el influjo de Freud y Lacan.

Derrida, en la misma línea crítica de la cultura moderna, de Lyotard, Baudrillard y Lypovetski, ha efectuado una crítica de la razón ilustrada. Ha criticado la metafísica occidental; defiende la diferencia, la cual implica la desconstrucción de la metafísica misma. Gran amigo de Lévinas y de Blanchot, llega a una especie de "ateología" o "teología negativa", en cierto sentido inspirada en la "docta ignorancia" de muchos místicos.

LA ANDADURA DE UNA DOCTRINA

No se puede hablar de un sistema en Derrida, pero ha habido un desarrollo de ciertos tópicos y conceptos claves para su doctrina o, si se prefiere, reflexión filosófica. Ha abordado con amplitud y erudición los temas que le interesaron, y con ellos nos va presentando el proceso de su pensamiento.

VOZ Y ESCRITURA

Derrida comienza con su teoría de la escritura como más fundamental que la voz, junto con su teoría de la desconstrucción de la voz, como *Logos*, es decir, como palabra y como razón; para pasar después a su crítica del conocimiento metafísico como pensamiento de la identidad y de la presencia, y su consiguiente defensa de la diferencia (entendida tanto como alteridad cuanto como diferición de la presencia o realidad de la ausencia).

En una de sus primeras obras, *La escritura y la diferencia*, publicado en 1967, Derrida señala el privilegio que se ha otorgado a la voz sobre la escritura, con lo cual se resalta la metafísica del presente, siendo que solamente la escritura puede señalar lo no presente, lo que no se presenta, lo que no llega nunca a hacerse auténticamente presente. Ella es la que ayuda a la vida a guardar un resto que la proteja del gasto mortal de la presencia, "*difiriendo* la inversión peligrosa, es decir, constituyendo una reserva".[2] La idea de la diferencia es para contrarrestar las pretensiones de la metafísica del presente.

Esto mismo lo expone, de una manera más erudita, en otro libro aparecido ese mismo año, y que es un estudio sobre el signo y el lenguaje en la fenomenología de Husserl, a saber, *La voz y el fenómeno*. En él Derrida llega a la conclusión de que la metafísica de la presencia y la epistemología de la representación se basan en el signo fonético, en la voz: "*Ser* es la primera o la última palabra en resistir a la desconstrucción de un lenguaje de palabras. Pero, ¿por qué la verbalidad se confunde con la determinación del ser en general como presencia? Y, ¿por qué el

[2] Cf. J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 300.

privilegio del presente de indicativo? ¿Por qué la época de la *phoné* es la época del ser en la forma de la presencia? ¿Es decir, de la idealidad?"[3] Así, aquí aparece la deconstrucción del logofonocentrismo, en la escritura como signo suplementario de la voz, pero que es donde puede surgir lo que él llama la "diferancia", que es tanto lo diferente como la diferición: "Entendida así, la suplementariedad es realmente la *diferancia*, la operación de diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia, sometiéndola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria. La difer*a*ncia hay que pensarla antes de la separación entre el diferir como dilación y el diferir como trabajo activo de la diferencia. (...) La diferencia suplementaria sustituye la presencia en su falta originaria a ella misma".[4] En efecto, la escritura supera a la presencia e incluso al sujeto, pues puede darse cuando el sujeto ya no está presente, cuando ya está muerto.

Asimismo, en otra de sus obras más importantes, *De la gramatología*, publicada ese mismo año, Derrida denuncia el mito de la voz en la filosofía occidental, como la que representa, la que da presencia, en vez y en contra de la escritura. Es el logofonocentrismo, que acompaña la metafísica de la presencia (cartesiana y husserliana), que busca la familiaridad y rechaza el riesgo. Parte de una exposición que hace Lévi-Strauss, en *Tristes trópicos*, de un trabajo de campo con los nambikwara, en el que narra cómo el jefe imita la escritura (ellos no la tenían) que ve en el etnólogo. Y hace gala de ella ante los demás miembros de la tribu, para ostentar el prestigio del antropólogo, es decir, para mostrar su poder. En lo que Lévi-Strauss llamó "la

[3] El mismo, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-textos, 1985, p. 132.
[4] *Ibid.*, p. 149.

lección de escritura",[5] se muestra que la escritura es un instrumento de poderío, que sirve para oprimir a los demás (como en la esclavitud). Pero Derrida reacciona contra esto, y, analizando puntualmente la exposición de Lévi-Strauss, pretende refutarla.

Según Derrida, esa escritura no es real, no se da en un entorno social y cultural apropiado; es una imitación. Por eso discrepa de Lévi-Strauss, que le ve una función política, mientras que él le ve una función de conocimiento: ella hizo avanzar las ciencias.[6]

Tanto Rousseau como Saussure y Lévi-Strauss ven la escritura como un suplemento inauténtico y alienante del habla. Sobre todo, se considera como escritura sólo la fonética, siendo que hay muchas y muy diversas. Por eso Derrida acusa a nuestra cultura de fonocentrismo.

Además, como se ve en otra narración de Lévi-Strauss, llamada "La guerra de los nombres propios", los nambikwara ocultaban el nombre propio, como un tabú. Derrida considera que, ya en recibir un nombre, había una violencia; se obligaba a identificarse y a diferenciarse. Otra violencia suplementaria se daba al tener que ocultarlo, no manifestarlo, no revelarlo. Y aun se daba otra en el tratar de esconderlo y obliterarlo, esto es, al escribirlo. El nombre es una marca, pero también tiene su marca, puede ser escrito.[7] Por eso, así como hay una escritura, hay también una archi-escritura, que es la del nombre (inscripción, circuncisión o bautizo); la archi-escritura es archi-violencia, porque obliga a la diferencia. Hay dos maneras de pensar la diferencia; una es el fonologismo o dominio de la voz (es diferencia porque vive de las oposiciones estructura-

[5] El mismo, *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 1978 (2a. ed.), pp. 135 ss.
[6] Cf. *ibid.*, pp. 138-139.
[7] *Ibid.*, p. 147.

les), y otra es el gramatologismo (que es el predominio de la escritura). Según este último, el gramatologismo, no se puede pensar la diferencia sin hacer de manera preliminar una *inscripción*. Se trata de una violencia especial: marcar algo en una superficie. Obligar a cargar con una marca, que puede sentirse como un estigma. Ese sistema primitivo es la archi-escritura. A diferencia de la voz, que viaja por el aire, la escritura se imprime en algo, lo violenta, le deja una *marca* o *huella*. La violencia es archi-escritura, es diferencia. Pero, por lo menos, no es tan violenta como la voz, como el fonologismo, y deja más lugar a la diferencia, a la negación u oposición.

Por otra parte, al igual que Nietzsche, Derrida va en contra de la búsqueda de fundamentos, contra la violencia del ser y contra los valores absolutos, anuncia el fin del platonismo. El cartesianismo entronizó el fundamento y la representación. El ser como presencia es el que constituye al sujeto humano. Pero representar es objetivar, es dominar. Es dar razón, fundamentar. Es una teoría de la identidad, que va con el olvido de la diferencia entre el Ser y el ente. La presencia es conciencia, y se establece por medio de la voz. Encadena el pensamiento (*logos*) y la voz (*foné*), se hace logofonocentrismo. Además, lo presente a la conciencia es el fenómeno, y éste es representado por la voz. La voz y el fenómeno están, así, asociados. Y esa liga es el idealismo. Por eso quiere resarcir la escritura, el *gramma*. La gramatología derridiana es la ciencia general de la escritura. El logocentrismo occidental se muestra como fonocentrismo, "proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad del sentido".[8] Pero también el logocentrismo está asociado al falocentrismo. Es lo que Derrida llama el "falogocen-

[8] *Ibid.*, p. 18.

trismo". Es la adoración del *logos*, del discurso, de la autoridad, el orden masculino. En contra de ese machismo, opone la diseminación, lo que no vuelve al padre. Es quitar el autor-padre del texto. Según la presencia, la voz es privilegiada, y la escritura deficiente y amenazadora. Es la mentira del lenguaje. Se rechaza el significante y se privilegia el significado. Es signo de signo. Por eso su gramatología es un programa de recuperación del *gramma*, de la escritura, algo semejante a la característica universal de Leibniz.

Esta diseminación de la escritura se da ya en Platón, en el *Fedro*, donde se dice que el habla es noble, seria y productiva, y la escritura es juego y dispendio peligroso. La escritura, como expone Deerida en *La diseminación* (1972), fue inventada por Theut o Thot, como un fármaco para la memoria y la sabiduría. El rey Thamis —señor y origen del *logos*— la ve como falso presente. Por eso, es fármaco no como medicina para la memoria y el saber, sino como veneno para ellos. El padre es origen del *logos* y la voz; el hijo bastardo es el origen de la escritura, y está fuera de la ley por parricida. El hijo legítimo y noble es el habla; el natural y bastardo es la escritura. Derrida escribe: "El Dios de la escritura es, pues, un dios de la medicina. De la 'medicina': a la vez ciencia y droga oculta. Del remedio y del veneno. El dios de la escritura es el dios del *fármacon*. Y es la escritura como *fármacon* lo que representa al rey en el *Fedro*, con una humildad inquietante como el desafío" [9] De esta manera, toda la historia se ve recorrida por una injusta desconfianza hacia la escritura, a favor de la voz; es una historia de fonologocentrismo.

Pero la presencia no sólo es ante la conciencia, sino también ante el sentimiento. Y aquí es Rousseau quien lo

[9] El mismo, *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1975, p. 140.

defiende, tan amigo de las pasiones, pero todavía muy convencional. El lenguaje es expresión del sentimiento antes que del pensamiento, pues el hombre primero siente y luego piensa. Primero hubo un lenguaje gestual, suficiente para las necesidades primitivas, pero insuficiente para los sentimientos; luego se pasó a un lenguaje hablado que, con exclamaciones inarticuladas y metafóricas, expresaba los sentimientos; después se pasó a un lenguaje articulado, bueno para expresar las ideas, pero malo para expresar los sentimientos; por ello es una corrupción del lenguaje original, así como la vida civilizada es una corrupción del estado natural del hombre. Pues todavía más artificial es la escritura, es sólo el suplemento del habla. Lo corrompe. Es extraña y peligrosa, es violencia hecha a la lengua. Es exterior a ella. Y en esa jerarquía exterior/interior se ve la intromisión de la metafísica tradicional. Para Rousseau la escritura es artificial; más aún, es antinatural; es como la masturbación. Es algo amenazante.[10]

En Saussure se habla del carácter diferencial del sistema lingüístico y de la naturaleza arbitraria e institucionalizada del signo. Pero en Saussure la lengua se constituye por diferencias; por tanto, no hay una identidad de la presencia, y cabe la escritura como autónoma, i.e. como no dependiente de la voz. Surge la gramatología como posibilidad de comunicar diferencia y huella. El sistema lingüístico es una estructura de referencias infinitas donde sólo hay huellas, anteriores a cualquier entidad de la que pudieran derivar. Como huella, el signo permite diferir el pensamiento de la cosa. Pero la distinción significado/significante pertenece a la metafísica de la presencia, es re-

[10] Cf. el mismo, "La lingüística de Rousseau", introducción a J. J. Rousseau, *El origen de las lenguas*, Buenos Aires: Calden, 1970, pp. 23-27.

presentación. Por eso Derrida sospecha de la noción misma de signo. El signo saussureano es incapaz de convertirse en huella. Privilegia la sincronía sobre la diacronía. La sincronía está ligada a la metafísica de la presencia y al logocentrismo. Por eso busca lo diacrónico, lo histórico, el origen, que es una huella que remite a otra, y así al infinito. Por eso Saussure rechaza todo sistema de escritura distinto del fonético, depende de la voz, signo de un signo, como lo era en la tradición. Es un doble exterior y peligroso, es como una mancha, como un pecado.

Derrida no pretende privilegiar la escritura; sería hacerla ocupar el lugar del habla. Sólo señala la ausencia que caracteriza a la escritura frente a la pretensión de presencia que caracteriza al habla. Pero la ausencia es la condición de todo signo. Si el signo quiere representar a la cosa, sólo puede pensarse a partir de la presencia diferida. Derrida ve el agotamiento del habla y dice que la escritura prepara su época. El programa derridiano puede caracterizarse como gramatología y operación textual.

Desconstrucción y diferencia: La escritura metafórica

En *La escritura y la diferencia* (1967) y en *Márgenes de la filosofía* (1972), Derrida pone en ejercicio su programa. Allí expresa que la gramatología es una ciencia general de la escritura. No debe ser una de las "ciencias humanas" ni una ciencia regional entre otras. Es decir, no es una ciencia al modo tradicional, sino un programa de una teoría general. No será experiencia ni sentido en general, aunque sea una archi-escritura. Es pensamiento de la archi-escritura, de la huella, de la diferancia. A pesar de que los signos surgen de las diferencias, los elementos de la gramatología surgen de las huellas de los demás elementos del sistema.

Así, no hay ninguna huella que sea primera. En el origen sólo está la diferencia de todas las diferencias posibles, la huella misma como archi-huella, como un movimiento del origen absoluto del sentido. El pensamiento de la huella tacha al concepto de origen. La huella postula un original, del cual es huella; pero la huella derridiana carece de original, carece de origen, carece de algo con presencia inmediata, de lo cual sería representación. Cada huella es la huella de una huella y así hasta el infinito. La tachadura indica metaforicidad. Derrida adopta la noción nietzscheana de juego y la heideggeriana de tachadura. La época histórica de la metafísica llega a su clausura, pero no a su fin. En efecto, rechaza la lógica de la identidad. Como la huella original no puede ser empírica, de hecho no hay huella originaria. Es el origen diferidor de las diferencias. Así, "[r]eteniendo al menos el esquema, si no ya el sentido de la exigencia formulada por Saussure, designaremos como *diferancia* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye 'históricamente' como entramado de diferencias".[11] Es más, la huella no es nada; es el mero borrarse de la huella. La huella es el simulacro de la presencia. Tampoco es ausencia. Está más allá de esa oposición.

En la *Gramatología* dice que toma el concepto de huella, de Lévinas, y en *La escritura y la diferencia* hace ver, empero, que difiere de él, pues la huella no conduce a ninguna trascendencia. La *différance* es, a la vez, temporización y espaciamiento. Solamente la escritura permite marcar la *différance*, como interrupción o intervalo entre los signos, que de otro modo serían carentes de significación. Así, no hay realidad plena y significativa (presencia); el

[11] El mismo, "La différance", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989, pp. 47-48.

signo no se subordina a nada, siempre es huella, encierra un vacío fundamental que no le es accesorio ni externo, sino una carencia sin la cual quedaría incompleto. Es diferir eternamente su ostensión del significado. El lenguaje es un continuo reenvío de significantes a otros significantes, es juego. Pero esto, a pesar de ser pérdida de presencia (de la metafísica tradicional), es apertura y ampliación del potencial de significación, pues tanto el habla como la escritura están ahora al mismo nivel, y están siempre abiertas al proceso de la interpretación. Y es que todo signo es polisémico. Polisemia universal, originada por la *différance*, que es la diseminación.

Para evitar poner a la escritura en lugar del logocentrismo, hay que cambiar el concepto de representación. La escritura de la *différance* es archi-escritura, el ámbito general de los signos, es el ámbito de la significación, que es inscripción. Es el trascendental. Es la huella, que, por ser instituida, es escritura. La escritura es el modelo del signo. Por ser su condición de posibilidad, la escritura es esencial al lenguaje. Pero no es superior a él, ya que se ha liberado de jerarquizaciones. Como la escritura hace estallar el horizonte de sentido, la semántica y la hermenéutica quedan dejadas de lado. Todo es texto, todo está en un texto, la historia misma.

Pero la historia no es historia del sentido, sino de la *différance*. No busca un origen ni privilegia la presencia, el presente. Se hace genealogía, pero sin buscar un origen; rompe con el modelo de la memoria. Siguiendo a Nietzsche, niega un sujeto fundacional, y también los fines. Libera de la visión humanista del mundo. La gramatología no es una ciencia humana. No supone un mundo real, inteligible y significable. No hay significado trascendental, sólo significante trascendental (archi-escritura). La historia

es historia de la archi-escritura, y dentro de ella el hombre es un acontecimiento más.

El origen es origen tachado, el no-origen. Es anti-metafísica: "Podremos, pues, llamar diferancia a esta discordia 'activa', en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia"[12] Si Derrida se coloca más allá del bien y del mal, y de la verdad y la falsedad, es para desmembrar la metafísica idealista de la modernidad. En lugar de preguntar por la condición de posibilidad de la metafísica, se pregunta, nietzscheanamente, por su origen, por su función en la sociología del saber.

Derrida retoma de Nietzsche la idea de que el lenguaje originario era metafórico; luego pasa a ser concepto, donde se prescinde de las diferencias. De manera parecida a Freud, Derrida quiere hacer ver que no hay origen, lo originario es una ficción; es de hecho retraso, diferición, repetición. La *différance* es presencia diferida por cálculo (temporización) y gasto sin reserva, exceso (espaciamiento); por ello nos sitúa más allá de la metafísica de la presencia, en un lugar que excede la alternativa presencia/ausencia. De hecho, la metafísica occidental no ha podido alcanzar la presencia, y ha tenido que contentarse con un simulacro suyo. En efecto, la mayor presencia (el goce) coincidiría con la mayor ausencia (la muerte).

Y esto va más allá de la distinción ontológica, de Heidegger, pues aún le parece a Derrida retenida en la metafísica. Pero la *différance* es concedida como en cierta manera metafísica, pues tiene un nombre. Por eso Derrida renuncia a nombrarla y a concebirla; pues no existe, no tiene esencia, no pertenece a ninguna categoría del ente.

[12] *Ibid.*, p. 53.

No es ni palabra, ni concepto, ni principio. Todo ello sería querer hacer presente algo que no puede serlo. Con todo, no es inefable, pues se puede escribir; pero, como es una manera muda, se lee, mas no se oye: "Una diferancia semejante nos haría ya pensar en una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin *arkhe*, sin *télos*, una escritura que descompone absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la *grammé* aristotélica, en su punto, en su línea, en su círculo, en su tiempo y en su espacio".[13] Para desedimentar el saber logocéntrico, la *différance* es una posibilidad de espaciamiento absoluto, que usa el rodeo y el retraso, pero se opone al ahorro, a la reserva, en una operación textual "única y diferenciada, cuyo movimiento inacabado no se asigna ningún comienzo absoluto y que, enteramente consumida en la lectura de otros textos, no remite sin embargo, en cierto modo, más que a su propia escritura".[14]

DESCONSTRUCCIÓN DE LA METAFÍSICA

No se trata de ir más allá de la metafísica. Es un pensamiento que no quiere decir nada, esto es, no quiere ser oído; por ello no hay con certeza un afuera y un adentro. Derrida es consciente de que si denuncia la metafísica con una terminología clara, ella perpetúa lo mismo que desea acabar. Sólo puede operarse la desconstrucción habitando las estructuras que se quiere subvertir. Derrida se plantea el salir y desconstruir sin dejar el mismo lugar, usar lo disponible, aun a riesgo de consolidarlo (Heidegger); y al hacerlo romper con todo lo anterior para postular una dife-

[13] El mismo, "Ousia y gramme", en *ibid.*, p. 102.
[14] El mismo, *Positions*, París: Minuit, 1972, p. 11.

rencia completa (marxismo). Él prefiere usar las dos, parte y parte; transgredir situándose más allá, pero temiendo que sea una falsa salida e incluso una regresión. "La desconstrucción es, pues, una especie de palanca de todo el espacio del pensamiento tradicional, una especie de 'principio' (por llamarlo de algún modo, si bien se trata de un 'principio' siempre distinto, cambiante, que ha de adaptarse a la singularidad de cada texto, de cada circunstancia) de fisuración interna, lenta pero irresistible, de todo el discurso tradicional. No se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino de *minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan* y que se plasman de forma general en la carencia de la plenitud tranquilizadora de la presencia que la metafísica, bajo todas sus manifestaciones, desea alcanzar".[15]

La desconstrucción tiene algo del método genealógico nietzscheano. Va contra las dualidades, pero no las derrumba, sino que les cambia la jerarquía. Primero se da una fase de *inversión*. Invierte la jerarquía, desconstruye su genealogía sublimadora. Después de eso, deja surgir un nuevo "*concepto*", que no se sujeta al régimen anterior. Se mantiene a la vez dentro y fuera de la metafísica, sin dejarse atrapar por ella. Al discurso metafísico lo *disloca* y lo *delimita*. Implica un doble trabajo de lectura y de escritura. Leer y escribir, pero de otro modo (múltiple e infinito), dejando la *différance*.

La desconstrucción trata de acercar los opuestos, en una especie de dialéctica. En su deseo de combatir las dicotomias (el sistema jerarquizado de oposiciones), Derrida reduce la de forma/contenido. Siempre se ha preferido el

[15] C. de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y desconstrucción*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 127. Cf. P. Peñalver Gómez, *La desconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona: Montesinos, 1990, pp. 55 ss. y 77 ss.

contenido y se ha preterido la forma. El estilo no es algo marginal. El estilo es elegido filosóficamente con mucho cuidado. Derrida lo cuida para no quedar atrapado en el discurso tradicional de la metafísica. El propio Heidegger no alcanzó a escapar del lenguaje metafísico que quería eludir. Derrida dice que es falta de estrategia. Se trata de interpretar sin fin, sin conexión con los valores occidentales, sobre todo el de la verdad. Ya que comenzamos a escribir de otro modo, hay que comenzar a releer de otro modo. Todo se vuelve cuestión de estilo.[16]

Derrida, pues, se centra en la práctica textual y las estrategias consiguientes. En efecto, la filosofía se escribe, y eso nos enfrenta al texto, que es producto de un trabajo. El texto está tejido por diferencias. Por eso tiene una textura y además una intertextualidad, porque remite a otros textos, de manera infinita. La letra (escrita) hace diferir al texto. El propio Derrida desconstruye sus textos gráfica, sintáctica y semánticamente. Para que el libro no sea una totalidad cerrada. Hacer la diseminación del principio de identidad encerrado en el nombre propio del autor. Lo descentra. El autor ya no está en primer plano. Los muchos textos le tejen su texto. Para su texto, "el escritor es a la vez todo y nada".[17] Tiene que desaparecer su firma. Firmar es permanecer desapareciendo, o desaparecer permaneciendo.

Es el juego el que da el suplemento a la lectura y a la escritura. Pero requiere de mucha astucia, para discernir lo que es logocéntrico. La desconstrucción —no se cansa de realzarlo Cristina de Peretti—[18] no es una operación nega-

[16] Cf. J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978, p. 86.
[17] El mismo, "Edmond Jabès y la cuestión del libro", en *La escritura y la differencia*, ed. cit., p. 106.
[18] Cf. C. de Peretti, *op. cit.*, pp. 149-50.

tiva, ni crítica. Es una operación doble, de reconocer en los autores lo que hay del régimen logocéntrico y lo que hay de indecidible.[19] Además, la desconctrucción deja como resultado aporías y antinomias.[20]

ANTI-HERMENÉUTICA

La diferencia entre desconstrucción y hermenéutica consiste en que la primera no busca sentidos perdidos, carece de origen y de dirección. Lee entre líneas y a los márgenes. Resalta lo marginal y lo que sólo es nota a pie de página. A diferencia de la hermenéutica, no distingue entre lo central y lo marginal. Todo puede ser importante. Se escudriñan sus rincones, para ver su economía, su organización y su funcionamiento. Inclusive los sentidos virtuales. A la polisemia hermenéutica la desconstrucción le opone una polisemia universal (la diseminación, la *différance*). De hecho, el texto es indescifrable. "Todo texto está 'cifrado a la segunda potencia', todo texto produce una lógica doble, plural, equívoca, que hay que *producir* y que no permite que se zanje jamás sobre él de forma definitiva. Esta lectura, que sabe que no se puede transgredir de una vez por todas el orden del saber logocéntrico, es una lectura que se sitúa siempre en el riesgo del 'entre', del margen, de la indecidibilidad, calculando sus golpes, enredando sus efectos mediante un doble gesto, necesariamente complejo, excesivo, exorbitante".[21] Se hace un injerto textual cons-

[19] J. Derrida, "La retirada de la metáfora", en el mismo, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona: Paidós, 1989, pp. 57 ss. (Es un trozo del libro de 1987, *Psyché*.)
[20] M. Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 99 ss.
[21] C. de Peretti, *op. cit.*, p. 155.

tante. Incluso se reescribe lo mismo de manera distinta. Nombres antiguos se vuelven diversos y nuevos (paleonomía). Todos los conceptos se vuelven sin sentido, insostenibles. Siempre introduciendo fisuras en el orden textual. No hay querer-decir. Nadie quiere decir nada aquí. (El querer decir sería ontológico o teológico, logocéntrico).[22]

Según Derrida, la hermenéutica busca un sentido último, único, al que se reducen todos; la polisemia se atrapa en una unidad de sentido. Esta apreciación de la hermenéutica no es correcta; sobre todo si se trata de una hermenéutica no univocista y que quiere preservar la diferencia de sentidos, a pesar de buscar disminuir esa diversidad, de modo que se hable de un rango de variación que pueda delimitarse. No un solo sentido, sino varios sentidos jerarquizados, de manera que se pueda discernir cuáles se acercan a la intención del texto y cuáles se alejan de él.

En este sentido, en *La tarjeta postal* (1980), sobre el psicoanálisis, Derrida insiste en que los escritos de Freud no admiten univocidad. No pueden leerse unívocamente. Así, efectúa una lectura multívoca del texto de Freud *Más allá del principio del placer*.[23] Pasa después a Lacan, del que examina el seminario dedicado al cuento de *La carta robada*, de Poe, en traducción de Baudelaire. Allí se plantea la interpretación sin fin, que se conecta con lo no familiar (*unheimlich*). Vuelve a encontrar la falta de univocidad. Comenta: "Y el 'estilo' de Lacan estaba hecho para frustrar mucho tiempo todo acceso a un contenido aislable, a un sentido unívoco, determinable más allá de la escritura".[24] Aprovecha la noción lacaniana de falo para

[22] Es algo que Derrida expone también en *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, Buenos Aires: Manantial, 1997, pp. 35-36.
[23] El mismo, *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, México: Siglo XXI, 1986, pp. 16 ss.
[24] *Ibid.*, p. 162.

hablar del falocentrismo, logocentrismo y fonocentrismo, es decir, del falogocentrismo.[25]

Ateología y/o teología negativa

Una cosa muy notable en Derrida es el diálogo tan intenso y profundo que ha mantenido con la tradición mística cristiana; es uno de los más importantes propulsores del respeto al misterio dentro de la filosofía. La modernidad es completamente ajena al misterio y para Derrida nuestra cultura tiene nostalgia de lo divino.

Tanto Derrida como Lévinas son descendientes de Heidegger; pero, en el caso de Derrida, del último Heidegger, quien no creía en la metafísica, en la solución de todos los problemas, y tenía una veta mística. Derrida hace una especie de ecumenismo, deja que convivan, más aún, fusiona las religiones. En su teoría hace un cruce de caminos, como en las ciudades de Alejandría y Éfeso, donde no sólo había cruce de caminos, sino también de religiones.[26]

Derrida mantiene un diálogo muy especial con lo más importante de la mística cristiana. San Juan, cuyo evangelio es el más misterioso y difícil; Dionisio el areopagita (el pseudo Dionisio), autor de la *Teología mística* y místico de místicos; el maestro Eckhart, místico medieval paradójicamente conocido no tanto por los escritos profundísimos que hizo en su retiro, sino por los sermones llenos de colorido que daba por el campo, y Angelus Silesius, quien,

[25] *Ibid.*, pp. 216 ss.

[26] En los cruces de caminos era donde solía aparecerse Hermes, por eso parece que esas ciudades cruciales (precisamente como Alejandría y Éfeso) eran las mejor dispuestas para que en ellas se efectuara y se propulsara la hermenéutica.

siendo protestante, leyó a Eckhart y puso en verso sus escritos convirtiéndose también al misticismo católico.[27]

Derrida lee el evangelio de San Juan más como desconstructor que como teólogo, aunque hay momentos en los que es casi imposible mantener la distinción. Ahí encuentra varios elementos de su propia filosofía, por ejemplo la noción del discurso no cerrado y el cuestionamiento de la firma, que considera como una perversión; interpreta lo que dice el ángel a San Juan: "No selles",[28] es decir no cierres el discurso, el discurso es abierto al infinito, los exégetas bíblicos nos dicen que las sagradas escrituras tienen infinitas interpretaciones.

Derrida escribe sobre lo que llama *teología negativa*; los místicos[29] son teólogos negativos, y hablan a través de metáforas, imágenes y símbolos, negando lo que se puede decir afirmativamente de Dios en virtud de Su distancia infinita de las cosas de este mundo. Diferencia al teólogo negativo del ateo y tiene cuidado en no pronunciarse de una manera directa, pero se pregunta: ¿Cómo no hablar de lo inefable?

Se da cuenta que para abordar el tema del misterio y lo religioso no tiene el lenguaje adecuado, y es muy honesto cuando dice que estos temas sólo pueden ser hablados en el lenguaje de la teología negativa.

El título de su libro *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* (1983) copia el de un

[27] El uso de la poesía de Angelus Silesius viene en un largo "Postscriptum" de Derrida a la compilación de H. Coward - T. Foshey, *Derrida and Negative Theology*, Albany: State University of New York Press, 1992.

[28] Cf. el mismo, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México: Siglo XXI, 1994, p. 77.

[29] Al menos en su gran mayoría. Cf. el mismo, "Cómo no hablar. Denegaciones", en *Anthropos*, Suplementos, n. 13 (marzo 1989), p. 6.

opúsculo de Kant. Ese libro tiene partes muy intensas dedicadas a comentar el Apocalipsis de San Juan. En él discurre sobre el papel de *mistagogo* que tiene el filósofo. El mistagogo era el sacerdote que iniciaba en un misterio; pensemos en los misterios de Eleusis. *Mistagogo* es la palabra griega que significa acompañar, introducir en la oscuridad del misterio.[30]

No sé si Derrida aceptase hablar de una teología derridiana, pero en cierta forma lo hace: construye una teología que, jugando con las palabras, llama *ateología*.[31] Esta *ateología* fue recibida sólo después de 1989. En ese momento, empezó a recomendarse la lectura de textos derridianos entre filósofos y no sólo entre literatos, que era lo habitual. Hay, por lo demás, varias dificultades en la transmisión de este pensamiento, como la desconfianza que sugiere la noción de *desconstrucción*, que suele asociarse con destrucción, anarquismo y nihilismo. Además, Derrida resulta distante porque escribe con métodos hermenéuticos cabalísticos.[32]

En *De un tono apocalíptico...*, Derrida habla de la Ilustración. Hace una crítica de la posmodernidad, pues reconoce, con Habermas, que la modernidad, la cual tuvo como culmen la Ilustración, es un proyecto inacabado, inconcluso, que debe quedar indefinidamente abierto. Es

[30] El mismo, *Sobre un tono apocalíptico...*, pp. 24-25.

[31] También la llama literatura de éxodo, esto es, de exilio y desierto. Sobre la expresión del desierto, cf. el mismo, "Fe y saber. Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón", en J. Derrida - G. Vattimo (eds.), *La religión* (Seminario de Capri), Buenos Aires: Eds. de la Flor, 1997, p. 28. Cf. igualmente J. Derrida, "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en el mismo, *La escritura y la diferencia*, ed. cit., pp. 117 ss.

[32] Algo de ese estilo se percibe en un texto de 1987 dedicado al *Ulises* de Joyce, a saber, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris: Galilée, 1987, pp. 57 ss.

donde adquiere relevancia no lo que está presente, sino lo por venir. Es dar cabida al mesianismo, como utopía y futuro. Al igual que los posmodernos, critica la metafísica de la presencia, pero, en contra de ellos, dice que no es malo buscar permanentemente la presencia.

EL DON, EL PRESENTE, EL TIEMPO

En *Del derecho a la filosofía* (1990), Derrida habla del lenguaje de las instituciones filosóficas. Tal lenguaje es sobre todo el de la traducción; por eso trata acerca de ésta, pero también de la filosofía en lengua nacional.[33] Con todo, también habla, de manera cercana a Benjamin, de la "teología de la traducción".[34] Otra forma de lenguaje filosófico es la novela; por eso se refiere a las novelas de Descartes, sólo que son novelas con economía de palabras. Alude al magisterio, en el capítulo "Cátedra vacante: censura, maestría y magistralidad".[35] Por último, ya que estudia las instituciones filosóficas, dedica un capítulo acerca del objetivo de éstas, y recuerda a Schelling, quien proponía clases sobre la finalidad de los estudios.[36]

Como algo preparatorio al estudio del tiempo, Derrida habla, en *Dar (el) tiempo, I. La moneda falsa* (1991), acerca del dar, del don. Aprovecha un breve cuento de Baudelaire, que lleva ese título ("La moneda falsa") para hacerlo. El título general sugiere ya que lo más precioso para dar es el tiempo, dar de nuestro tiempo a alguien. Esto se ve concretado en el primer capítulo, que habla del tiempo del rey, pues Madame Maintenon decía, en una car-

[33] El mismo, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 29 ss.
[34] *Ibid.*, pp. 111 ss.
[35] *Ibid.*, pp. 85 ss.
[36] *Ibid.*, p. 131.

ta a Madame Brinon, que el rey tomaba todo su tiempo y que el resto se lo daba a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo. Se trataba del rey Sol. Derrida habla del don, del dar, así como Heidegger hablaba del ser como algo dado, como un don, como regalo, un hecho.[37]

De muchas maneras articula la condición del don. Desde las observaciones antropológicas de Marcel Mauss sobre el regalo en las culturas primitivas, pasando por las interpretaciones de Lévi-Strauss. También lo ve desde la economía, y desde Mallarmé y Blanchot, y encuentra lo difícil que es en esta sociedad y cultura contemporáneas hacer un regalo verdadero. Por eso habla de varios textos que aluden a la moneda falsa, como un relato breve de Baudelaire en el que alguien da una moneda falsa de limosna.[38] También, en otro relato de Balzac, es el amigo el que da la moneda falsa, como una traición. Mallarmé habla de la limosna que casi ofende al mendigo.[39]

Luego relaciona la moneda falsa con la poética del tabaco, y alude a Baudelaire como pintor de la vida moderna. También el lenguaje tiene rasgos monetarios. Las palabras tienen valores, como las monedas. Benveniste propone buscar el inconsciente en la lengua, y Lacan lo hace.[40] Al hablar de monedas falsas, Baudelaire es pintor de la vida moderna. Puede ser que el título de su cuento sea también una moneda falsa; o la dedicatoria, que tiene mucho de moneda falsa, o incluso su firma. Son varias las monedas falsas que usamos en la modernidad. El mismo relato, al ser de ficción, puede tener un valor ficticio, ser

[37] J. Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona: Paidós, 1995, p. 27.
[38] *Ibid.*, pp. 39-40.
[39] *Ibid.*, pp. 61-62.
[40] *Ibid.*, pp. 80-81.

moneda falsa.[41] Uno de esos aspectos es el consumo del tabaco, que queda en puro humo, en nada. Es droga, y enfrenta al tiempo, hace que el tiempo pase sin sentirse. En definitiva, vuelve a deírsenos que lo que es objeto de don es el tiempo. Dar tiempo es dar el tiempo.

Finalmente, Derrida habla del don y el contra-don, de la excusa y el perdón, a propósito de la dedicatoria, que es un cierto regalo. El tabaco es pasado por el psicoanálisis; el puro de Freud. Y también se habla de la pipa de la paz, el tabaco como símbolo de símbolo, pues semeja un pacto, y el símbolo era una especie de pacto en sus orígenes.[42] Luego conecta el don con el acontecimiento. Siempre que ha un don, hay un acontecimiento. El acontecimiento depende del azar, de la fortuna. Es como un azar para el donante y una fortuna para el mendigo. Pero un mendigo siempre es amenazador, recriminador, acusador. Por eso la institución de la limosna, que funge como mediación.

Baudelaire compara al pobre, al mendigo, con el perro callejero. Muchas veces andan juntos, se reúnen. Comparten sus miserias como regalo, al modo como la vida, el ser, lo es. El don también es presente y el presente es el ser.[43] Y al ser le damos crédito, creemos en él. Pero también tiene interés, y tiene razón. Es crematística, pero puede ser, simplemente, economía. En ella se puede dar crédito, tener cheques, tener firma, tener nombre; a diferencia de Ícaro, que se quedó sin nombre, porque no pudo ponerlo en su tumba. Que es como la caída de Baudelaire, en su poema "Los lamentos de un Ícaro".[44] Que justamente es el deslizarse del tiempo, de la diferancia. Tema muy caro para Derrida.

[41] *Ibid.*, p. 96.
[42] *Ibid.*, p. 115.
[43] *Ibid.*, p. 145.
[44] *Ibid.*, p. 167.

DEMOCRACIA, HOSPITALIDAD Y COSMOPOLITISMO

En los escritos que pueden llamarse más *ex professo* éticos y políticos, Derrida ha promovido la política de la democracia, la ética de la hospitalidad y un cosmopolitismo que trata de enseñarnos a aceptar y acoger a todos como si se tratara de una misma sociedad, de una *polis* mundial.

Así, en *La democracia, para otro día*, de 1991, hace una defensa de la democracia, aplicada aquí como la aceptación de los otros conciudadanos. La democracia, que es la libertad social, está vinculada a los medios masivos de comunicación, sobre todo a la prensa, que no siempre refleja o representa a los ciudadanos, sino a otros intereses, con lo cual llega a malentenderse la libertad de prensa. "La 'libertad de prensa' es el bien más precioso de la democracia; pero, en la medida al menos en que no se ha hecho justicia, efectivamente, en las leyes y las costumbres, a las cuestiones que acabamos de plantear, esa 'libertad' fundamental está todavía por inventar. *Cada día*. Por lo menos. Y con ella, la democracia".[45] Propone que, en lugar de ejercer censura, se llame a la prensa a la *responsabilidad* dentro de la libertad, y también a los lectores a ser maduros ante la prensa.

En *Políticas de la amistad* (1994), juega con reflexiones de diferentes autores acerca de la amistad. Hay una frase de Aristóteles referida por Montaigne, quien le hace decir: "Oh, amigos míos, no hay ningún amigo". Y otra de Nietzsche que se refiere también a lo mismo: "¡'Oh, amigos! No hay amigos', exclamó el sabio moribundo. '¡Oh, enemigos! No hay enemigos', exclamo yo, el loco viviente" Hay que criticar la noción de amistad que toma

[45] El mismo, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona: Eds. del Serbal, 1992, p. 94.

como modelo la fraternidad,[46] y hacerla más amplia, hacia el extraño, lo cual es algo más político, más democrático, aunque desconstruyendo la noción de democracia, que hay que desconstruir para poder ampliarla: "¿Qué queda o qué resiste todavía en el concepto desconstruido (o desconstructible) de la democracia para la orientarnos sin fin? ¿Para ordenarnos no sólo que emprendamos una desconstrucción, sino que guardemos el viejo nombre?, ¿y que sigamos desconstruyendo en nombre de una *democracia* por venir? Es decir, de nuevo, para ordenarnos de nuevo que heredemos aquello que, olvidado, reprimido, ignorado o impensado en el 'viejo' concepto y en toda su historia, estaría despierto todavía, dejando signos o síntomas de supervivencia por venir a través de todos los rasgos antiguos y cansados?".[47] Como dice Carl Schmitt, la amistad no se opone propiamente a la enemistad, sino a la hostilidad. Por eso, amigo es el que nos acompaña, el que es hospitalario (y Derrida menciona a Blanchot, su gran amigo, y su libro *De la amistad*). El hospitalario es el verdadero amigo y hermano, el verdadero demócrata, precisamente porque es cosmopolita: ve a los demás como amigos, más allá de toda filiación y hermandad. Y termina diciendo: "¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad, y que sea justa por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmedida? Oh, mis amigos demócratas...".[48]

[46] El mismo, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 117-118.
[47] *Ibid.*, p. 126.
[48] *Ibid.*, p. 338. Derrida hace un excursus por el psicoanálisis, en una obra de 1996, donde señala el quiasmo que se detecta entre los proyectos de Freud y Lacan. El mismo, *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1998 (1a. reimpr.), pp. 81-90.

En *Aporías. Morir—esperarse (en) "los límites de la verdad"* (1996), Derrida se centra en el tema de la muerte. Conducido por Diderot, usa a Séneca (*De brevitate vitae*), pero sobre todo a Heidegger, de quien ya conocemos sus meditaciones acerca del hombre como ser para la muerte. Examina obras de Pinguet, Ariès, Vovelle y Thomas sobre antropología de la muerte. Pero le vence la fenomenología y la ontología fundamental heideggeriana. En efecto, su reflexión está guiada sobre todo por *Ser y tiempo*, aunque no faltan alusiones a Frazer y Valéry. En la analítica existencial la muerte es una posibilidad, la posibilidad principal, aunque de suyo una posibilidad imposible, porque con ella acaban todas las posibilidades.[49] Derrida termina usando la imagen del marrano, es decir, del judío escondido, o judaizante oculto, o criptojudío, en el sentido de todo aquel que guarda un secreto (como aquél guardaba su religión judía en secreto, aparentando tener la cristiana), ya que todos permanecemos fieles a un secreto que no hemos elegido, el de la muerte.[50]

El tema de la hospitalidad reaparece en su escrito sobre Lévinas (*Adiós a Emmanuel Lévinas*, 1996), tras la muerte de éste. Allí nos revela que la idea de una ética de la hospitalidad (incluso de la ética como hospitalidad) debe mucho a ese autor, quien, ya desde *Totalidad e infinito*, abría las puertas a ese concepto y, además —cosa muy interesante—, fue lo que lo abrió a la noción de metafísica, más allá de la ontología fundamental, que es excluyente y exclusión: "El paso *metà tà physiká* pasa por la hospitalidad de un umbral finito que se abre al infinito, pero este paso *meta-físico* tiene lugar, ocurre y pasa por el abismo o

[49] El mismo, *Aporías. Morir—esperarse (en) "los límites de la razón"*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 105-106.
[50] *Ibid.*, pp. 129-130.

la trascendencia de la separación. (...) ¿Qué quiere decir esto? Una decisión terminológica deliberada asigna la palabra 'metafísica' a esa situación en la cual 'un finito tiene la idea de lo infinito', se arroga el derecho a 'reservar' el uso de una palabra".[51] Así, la hospitalidad es metafísica, o la única metafísica posible es la de la hospitalidad, la que no se queda con la esencia, sino con lo que Lévinas llamó la *esancia* —seguramente influido por la *diferancia* de Derrida—, que es lo que está más allá de la esencia, lo que se abre más allá del ser, hacia los entes (como son las personas): la hospitalidad.

En *De la hospitalidad* (1997), profundiza en ese concepto. Hospitalidad es dejar entrar en nuestra casa, en nuestro *ethos*, al otro, al extraño, al diferente, casi un espectro (en el sentido de nunca *presente*). Hay que aceptar que la hospitalidad no puede quitar toda hostilidad, por eso en algunas partes la llama *hostipitalidad*. Y es que la hospitalidad, como la tolerancia, no puede ser infinita. Sin embargo, desconstruyéndola, se hace al menos indefinida, continuamente viniendo, siempre por venir, siempre por alcanzar. Así no se nos agota, y tenemos algo más que alcanzar en ella. Por eso es posible acoger al otro con generosidad, por regalo, tener sentido del don. Esta hospitalidad es también la que se encuentra en su libro *Cosmopolitas de todos los países, todavía un esfuerzo* (1997), donde dice que la hospitalidad no es una ética, sino la ética; más aún, la ética no puede ser sino hospitalidad.[52] Y es en lo que insiste en su libro de entrevistas o conversaciones *¡Palabra!* (2001), donde repite que para la noción de hospitalidad se inspira mucho en Lévinas. Y añade observa-

[51] El mismo, *Adiós a Emmanuel Levinas*, Madrid: Trotta, 1998, pp. 67-68.

[52] Cf. el mismo, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris: Galilée, 1997, p. 42.

ciones sobre su concreción sociopolítica, pues tiene que normarse con leyes y ser respetuosa de las mismas: "A pesar de que la incondicionalidad de la hospitalidad debe ser infinita y, por consiguiente, heterogénea a las condiciones legislativas, políticas, etc., dicha heterogeneidad no significa una oposición. Para que esa hospitalidad incondicional se encarne, para que se torne efectiva, es preciso que se determine y que, por consiguiente, dé lugar a unas medidas prácticas, a una serie de condiciones y de leyes, y que la legislación condicional no olvide el imperativo de la hospitalidad a la que se refiere".[53] Y es que hay siempre problemas de inmigración excesiva, escasez de recursos para compartir, etc.

En 1999 sale el libro de Derrida que lleva por título *Dar la muerte*. Se coloca en la línea de sus meditaciones sobre el dar o el don, es decir, la dádiva y el darse (el acontecimiento, en sentido heideggeriano). En la donación hay un secreto, que también es segregación; más aún, debe aprenderse a dar lo más negro de la nada: la muerte. Sigue a Patocka, quien ya había hablado de la responsabilidad del que da algo, y también del que no da nada. La mayor paradoja es tener que dar a prender (es decir, a tomar: *prendre*) y aprender a dar, sobre todo la muerte.[54] Hay que saber a quién dar, lo cual implica un cierto saber no saber. En efecto, según Kierkegaard, Abraham tuvo que dar a Isaac, su hijo, es decir, ofrendarlo en sacrificio; porque se lo pedía Dios, y Él es el totalmente Otro. De ahí derivamos los seres humanos el respeto por el otro, por su misterio, por el próximo que pasa junto a nosotros. Cualquier otro es radicalmente otro, de manera semejante a como es

[53] El mismo, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2001, p. 54.
[54] El mismo, *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 56-57.

Dios; y, al igual que con Dios, estamos comprometidos con él. Esta responsabilidad con el otro funda la ética, como lo ha dicho Lévinas.[55] Derrida alude a Cristo que es un Dios que se sacrifica a sí mismo, en lugar de pedir sacrificios para él. Y cita a Nietzsche, diciendo que ése fue el golpe de genio del cristianismo.[56]

En la segunda parte de ese libro, se habla de la literatura segregada, y de su imposible filiación. Retoma el tema del secreto, y lo adjudica a Abraham, el cual lo hereda a las religiones abrahámicas. El secreto es que Dios lo puso a prueba, y nada menos que pidiéndole que le ofreciera a su hijo Isaac en sacrificio. Con ese secreto se conecta, en extraña e imposible filiación, la literatura: "El lector siente entonces que la literatura viene por la vía secreta de ese secreto, un secreto a la vez guardado y expuesto, celosamente precintado y abierto como una carta robada".[57] Ese tema también es caro a Derrida, y lo conecta con Kafka y su *Carta al padre*. Abraham también es un padre, un padre que estuvo a punto de sacrificar a su hijo, aunque Dios, viendo su disponibilidad, le cambió ese sacrificio por el de un cordero. Dios es un padre que perdona, pero también tiene que ser perdonado, como el padre de Kafka. Es el secreto, es algo que no se quiere decir; y tal es el principio de la literatura, por eso la literatura, en el fondo, tiene como frase inicial: "Perdón por no querer decir...". La literatura está afiliada a la religión, al texto; pero traiciona esa filiación, con una doble traición, que proviene de dos sentidos de esa palabra: le es infiel y revela el secreto. "Por esa doble traición la literatura no puede sino pedir perdón. No hay literatura que no pida, desde su primera pala-

[55] *Ibid.*, pp. 83 ss.
[56] *Ibid.*, p. 110.
[57] *Ibid.*, p. 123.

bra, perdón. Al comienzo hubo el perdón. Por nada. Por no querer decir nada".[58]

Hay, además, un libro que se intitula *El tocar. Jean-Luc Nancy* (2000), en el que examina el lugar que han tenido los sentidos en la filosofía francesa: la vista, el oído, el gusto, el tacto, el olfato. Sobre todo se centra en el tacto, que ve muy presente en la filosofía de Jean-Luc Nancy, pensador reciente que se ha ocupado del papel de los sentidos en el arte.[59] Por último, el ya mencionado libro *¡Palabra!*, de 2001, tiene un interesante capítulo dedicado a la justicia y al perdón, en el que Derrida llega a decir que el perdón no puede ser ni implorado ni, por ende, público, sino escondido y frágil: "La fragilidad del perdón es constitutiva de la experiencia del perdón. Trato de llegar al punto en que, si hay perdón, ha de ser secreto, reservado, improbable y, por consiguiente, frágil. Sin mencionar la fragilidad de las víctimas, la vulnerabilidad que se suele asociar a la fragilidad, puedo decir que trato de pensar dicha fragilidad".[60] Esto se completa con las especulaciones que hace sobre ética y filosofía política en su obra *Papel máquina*, de 2001, en la que aborda el tema de la hospitalidad,[61] ya conocido, y el tema de la utopía, cuya necesidad señala diciendo que no sólo se debe pensar en utopías posibles o realizables, sino incluso imposibles o irrealizables,[62] pero que nos muevan y nos den sentido.

[58] *Ibid.*, p. 147.

[59] Ver, por ejemplo, de J.-L. Nancy, *Un pensamiento finito*, Barcelona: Anthropos, 2002; especialmente la introducción de Juan Carlos Moreno Romo.

[60] J. Derrida, *¡Palabra!*, ed. cit., p. 103.

[61] El mismo, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 239 ss.

[62] Lo dice el título de un capítulo: "No la utopía, lo imposible", *ibid.*, pp. 305 ss. Esta reflexión sobre la libertad futura la retoma Derrida en

En 2003, Derrida publica *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, que son, precisamente, sobre filosofía política. Trata del estado de derecho y de lo que se llama, por oposición, el estado canalla. Habla de la razón del más fuerte, que es el derecho del más fuerte, del estado canalla. Reflexiona sobre conceptos como el de canalla y bribón, que se relacionan con la democracia, ya que ella es la supuesta libertad, pero puede entenderse como libertinaje, vida licenciosa, intemperante.[63] También ve la democracia como otro tipo de rueda: expresarse (o decidir) por turnos, alternadamente. Es un diferir, una *différance*: "Si todo reenvío es diferentemente diferidor, y si la huella es un sinónimo para ese reenvío, siempre hay entonces alguna huella de democracia, toda huella es huella de democracia. De democracia lo único que puede haber es huella. En esta dirección intentaré más adelante una relectura del sintagma 'democracia por venir'".[64] Aquí, como es obvio, Derrida recoge ideas suyas tales como la *différance* y la huella. Es, asimismo, una métrica del dominio, en la que examina el libro del fenomenólogo Jean Luc Nancy, intitulado *La experiencia de la libertad* (1988). De la mano de éste, pasa a examinar el lema de "libertad, igualdad y fraternidad", y se centra sobre todo en el de "fraternidad", para sugerir cómo no poner lemas. En efecto, el lema de la fraternidad le parece discutible frente a Nancy. Éste le da mucha importancia, pero a Derrida le parece que la fraternidad es demasiado tribal, tiene que haber otra categoría menos referida a la familia y más a la amistad o a la civilidad, por

las entrevistas que le hizo Élisabeth Roudinesco, cf. J. Derrida–É. Roudinesco, *Y mañana qué...*, México: FCE, 2002, pp. 57 ss.

[63] El mismo, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid: Trotta, 2005, p. 43.

[64] *Ibid.*, p. 58.

ejemplo prójimo o semejante (incluyendo al desemejante, claro está).

Pero, añade, ¿cómo no pensar en hermanos? Con todo, se puede pensar en ellos como canallas, como compañeros de juerga. Así habrá democracia, en lugar de autoridad, dominio, etc. Será una *canallocracia*. Señala algunos sentidos de "democracia" según Rousseau, Platón y Aristóteles, y la considera siempre por venir. Está actualmente tachada, como en la teología negativa. Por eso es una especie de tratado teológico-político,[65] dice con evidente referencia a Spinoza. Ha habido y hay estados canallas o estados rojos, como los llama Chomsky, por ejemplo, el de Noriega en Panamá. Pero también lo son otros que se escudan y se dan baños de pureza. La democracia está por venir. Heidegger dijo que sólo un dios nos podría salvar. Derrida añade que será con tal de que no sea un dios absolutista, con soberanía absoluta. "Nada es menos seguro —seguro— que un dios sin soberanía. Nada es menos seguro que su venida. Seguro. He ahí por qué, he ahí de lo que hablamos...".[66]

También habla del "Mundo" de las Luces por venir, que es otra situación ideal, utópica, una especie de nueva ilustración, en la que, por supuesto, se dé la democracia. Y la trata desde la excepción, el cálculo y la soberanía. Aborda la teleología y la arquitectónica, que conllevan la neutralización del acontecimiento. En efecto, la teleología es lo que estudia Kant en la *Crítica del juicio*, y se conecta con la arquitectónica, pues la razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, construye sistema. Pero se le impone la diferencia, que no lo deja construir de manera rígida. Más bien debe ser a base de hipótesis, que subya-

[65] *Ibid.*, p. 105.
[66] *Ibid.*, p. 140.

cen, pero no como fundamentos, sino como supuestos. Nos recuerda la crisis en la que cayó Husserl, uno de los últimos sistemáticos. Y, hablando de la teleología, Derrida asevera que hay que llegar a cierto fin: al fin del estado y de toda guerra. Hay que hacerlo sin fundamentos, pero también sin caer en el relativismo, en el etnocentrismo, en el irracionalismo, etc. Sin volver a ningún fundamento incondicionado, pues lo único que puede ser incondicional es el perdón y la hospitalidad. En ese sentido, es incalculable. Pero se puede calcular a lo lejos, por venir: "Esta separación entre el espacio racional de una fe hipercrítica, sin dogma ni religión, irreductible a cualquier institución religiosa o implícitamente teocrática. Es lo que he denominado en otros lugares la espera sin horizonte de una mesianicidad sin mesianismo".[67] Se trata, pues, de una esperanza, de una utopía.

Reflexión

Hay muchas cosas que me parecen notables en la filosofía de Derrida. Una de esas cosas es la permanente llamada de atención que nos hace —muy en la línea del pensamiento de la posmodernidad— hacia la diferencia y el respeto por la alteridad, la otredad. Sabemos que, para él, la diferencia es también diferición, demora, advenimiento suspendido y que nunca se cumple a cabalidad. Se nos ha dicho también que es la mejor definición de la desconstrucción: un "Ven, ven", que nunca llega a su fin. Nunca la presencia plena, ni la representación adecuada. Siempre lo que avanza, lo que camina, lo que va en éxodo, por eso la teología negativa. Por lo menos una hermenéutica negativa.[68] Con todo,

[67] *Ibid.*, p. 183.
[68] Cf. M. Beuchot, "El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo", en *Revista Venezolana de Filoso-*

se aparta de los pensadores posmodernos porque considera que, si bien nunca se da la presencia plena, hay que tener siempre una búsqueda de la presencia.

De acuerdo con ello, otra cosa más que impresiona es la posición de Derrida frente a la ontología o metafísica. Nos invita a desconstruirla, pero no a destruirla; en efecto, la desconstrucción no es exactamente destrucción, sino, como él mismo dice, es "deshacer las sedimentaciones especulativas y teóricas, las presuposiciones filosóficas",[69] para liberarse de ellas, para ir más al fondo. Y por ello no es negativa, sino profundamente afirmativa, pero no ingenua, sino crítica: "Indiscutiblemente —dice—, la desconstrucción es un gesto de afirmación, un *sí* originario que no es crédulo, dogmático o de asentimiento ciego, optimista, confiado, positivo, que es lo que viene supuesto por el momento de la interrogación, del cuestionamiento que es afirmativo. Este tema del sí originario aparece en Lévinas, Rosenzweig y otros. Para mí es algo que no se puede desenraizar".[70] Se trata, entonces, de diferenciar y diferir la ontología o metafísica, hacer que no viva como ha vivido, pero tampoco que muera; es hacerla que siga viviendo, esto es, que siga viniendo, que venga incesantemente, aunque nunca llegue del todo. Tal es la interpretación que de ello hace el derridiano de Cambridge, Geoffrey Bennington, y su discípulo y amigo mío Benjamín Mayer.[71] Es decir, de acuerdo con lo que se propone hacer la desconsc-

fía, 30 (1994), pp. 13-31; M. Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 127.

[69] J. Derrida, *¡Palabra!*, ed cit., p. 61.

[70] *Ibid.*, p. 66. Lo aplica a la metafísica de Lévinas, que es de otro modo que la ontología fundamental (heideggeriana).

[71] B. Mayer, "Metaphysics: Permanently to be Exceeded, Permanently to Endure", en C. W. Spinks–J. Deely (eds.), *Semiotics 1994*, New York: Peter Lang, 1995, pp. 162 ss.

trucción con la metafísica, tenemos que decir eso que constituye el título del trabajo de Mayer, y que resume lo que Derrida quiere hacer con ella: "La metafísica: permanentemente a ser excedida, permanentemente a perdurar". Con la desconstrucción, Derrida confiere a la metafísica una diferición indefinida, pero no la mata. En todo caso, nos hace ver que nunca se la alcanza del todo, que es algo que ya decía Paul Ricoeur, cuando comparaba al filósofo y la metafísica con Moisés y la Tierra prometida: la vio de cerca, incluso la tocó, pero nunca entró plenamente en ella.

- J. Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia: Pre-textos, 1985.

- J. Derrida, "La lingüística de Rousseau", introducción a J. J. Rousseau, *El origen de las lenguas*, Buenos Aires: Calden, 1970.

- J. Derrida, *De la gramatología*, México: Siglo XXI,

- J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.

- J. Derrida, *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1975.

- J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989.

- J. Derrida, *Positions*, Paris: Minuit, 1972.

- J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978.

- J. Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México: Siglo XXI, 1994.

- J. Derrida, "Cómo no hablar. Denegaciones", en *Anthropos*, Suplementos, n. 13 (marzo 1989).

- J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, Barcelona: Paidós, 1989 (es un trozo del libro de 1987, *Psyché*).

- J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, Buenos Aires: Manantial, 1997.

- J. Derrida, *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1998 (1a. reimpr.)

- J. Derrida, "Fe y saber. Las dos fuentes de la 'religión' en los límites de la mera razón", en J. Derrida-G. Vattimo (eds.), *La religión* (Seminario de Capri), Buenos Aires: Eds. de la Flor, 1997.

- J. Derrida, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona: Eds. del Serbal, 1992.

- J. Derrida, *Dar (el) tiempo, I. La moneda falsa*, Barcelona: Paidós, 1995.

- J. Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos, 1997.

- J. Derrida, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid: Trotta, 1998.

- J. Derrida, *Aporías. Morir—esperarse (en) "los límites de la razón"*, Barcelona: Paidós, 1998

- J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid: Trotta, 1998.

- J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris: Galilée, 1997.

- J. Derrida, *La hospitalidad*, Buenos Aires: Eds. la Flor, 2000.

- J. Derrida, *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós, 2000.

- J. Derrida, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Madrid: Trotta, 2001.

- J. Derrida, *Papel máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid: Trotta, 2003.

- J. Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid: Trotta, 2005.

- J. Derrida – É. Roudinesco, *Y mañana qué...*, México: FCE, 2002.

- H. Coward - T. Foshey (eds.), *Derrida and Negative Theology*, Albany: State University of New York Press, 1992 (antología de textos de Derrida sobre la teología negativa).

- C. de Peretti, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona: Anthropos, 1989.

- P. Peñalver Gómez, *La desconstrucción. Escritura y filosofía*, Barcelona: Montesinos, 1990.

- M. Beuchot, "El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 30 (1994).

- B. Mayer, "Metaphysics: Permanently to be Exceeded, Permanently to Endure", en C. W. Spinks-J. Deely (eds.), *Semiotics 1994*, New York: Peter Lang, 1995.

- J. D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*, New York: Fordham University Press, 1997.

- F. Vidarte (ed.), *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid: Trotta–UNED, 1999.

- C. Olvera Romero, *Olvidar a Derrida. Hermenéutica y deconstrucción*, Aguascalientes (México): Jayo Ediciones, 2004.

- M. Goldschmit, *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

- M. Ferraris, *Introducción a Derrida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

EMMANUEL LÉVINAS (1906-1995): DE OTRO MODO QUE AMAR

Aunque no se llamara a sí mismo posmoderno, Lévinas ocupa un lugar importante en el pensamiento de la posmodernidad, por la subversión del pensamiento moderno que realiza. Lleva a una crítica muy radical varias tesis de Husserl y de Heidegger. Lo hace desde una perspectiva judía, como la de Rosenzweig y Buber, por ejemplo, en cierta oposición con el pensamiento "griego" o europeo, con lo cual contrapone a Atenas y Jerusalén. De ello resulta una revisión profunda de la filosofía occidental misma.

Lévinas se opone a la noción de sujeto de Husserl, solipsista. El sujeto se enfrenta con su soledad y con el otro. Es el otro sujeto. Es decir, sujeto como existente, frente al existir o la existencia, esto es, contra el Ser de Heidegger, privilegiado en detrimento del ente o existente concreto. Así, Lévinas es típicamente un pensador de la diferencia, entendida como alteridad u otredad, es decir, se refiere al otro como prójimo, con el que estamos vinculados aun antes de conocer su rostro. Pero el sistema, la ontología, que sólo entiende la totalidad, deja fuera al otro; por eso tiene que recuperarse rompiendo la totalidad, hacia el infinito, no en una ontología sino en una metafísica, que está muy vinculada con la ética.[1]

[1] Cf. M. Beuchot, "Verdad y otredad en Emmanuel Lévinas como raíces de la comunicación", en *Glimpse. Phenomenology and Media* (Society for Phenomenology and Media Studies–National University, La Jolla, California), vol. 4 (2003), pp. 1-7.

VIDA Y OBRAS

Lévinas nació en Kovno, Lituania, en el seno de una familia judía, en 1906. Estudió allí y en Ucrania, sobre todo la Biblia, y se familiarizó con los clásicos rusos, como Pushkin, Gogol, Tolstoi, Dostoyevski. Cursó filosofía en Estrasburgo (1923-1930), donde tuvo como profesores a M. Pradines, M. Geroult, M. Blondel y M. Halbwachs; y en Friburgo (1928-1929), con Husserl y Heidegger. Se naturalizó francés en 1930. Ese año tradujo, con G. Pfeiffer, las *Meditaciones cartesianas*, de Husserl. En 1932 publicó el primer estudio francés sobre Heidegger, intitulado *Martin Heidegger et l'ontologie*. Durante la II Guerra Mundial fue intérprete de ruso y alemán; fue hecho prisionero y estuvo en un campo de concentración cerca de Hannover. Después de la guerra dirigió la Escuela Normal Israelita Oriental (1946-1961). En 1961 obtuvo su doctorado en Letras. Luego fue profesor en las universidades de Poitiers (1964-1967), París-Nanterre (1967-1973) y La Sorbona (1973-1976), en la que se jubila ese último año. Después dio muchos cursos y conferencias. Murió en París, en 1995. De los filósofos judíos, le influyeron Brunschwicg, Cohen, Martin Buber y, sobre todo, Rosenzweig. Este último es su inspiración más profunda, presente —aun sin ser mencionado— en todas sus obras. Influencias innegables fueron asimismo Husserl y Heidegger, a los que se contrapuso. Por otra parte, Lévinas profesó una estrecha y larga amistad a Maurice Blanchot. Frecuentó además a tres filósofos católicos: Gabriel Marcel, Jean Wahl, de quien fue amigo muy cercano y que lo orientó a Kierkegaard, fuente del existencialismo, y Emmanuel Mounier, en cuya revista *Esprit* fue uno de los primeros colaboradores.

De entre sus obras pueden señalarse: *Théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl* (tesis doc-

toral, publicada en Paris: Alcan, 1930 y después en 1963), *De l'evasion* (como artículo en 1935-1936, como libro en Montpellier: Fata Morgana, 1982), *De l'existence à l'existant* (Paris: Éds. de la Revue Fontaine, 1947), *Le temps et l'autre* (como artículo en 1948, como libro en Montpellier: Fata Morgana, 1979), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1949), *Le lieu et l'utopie* (1950), *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité* (La Haye: Nijhoff, 1961), *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1963), *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1968), *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: Nijhoff, 1974), *Noms propres* (Montpellier: Fata Morgana, 1975), *Sur Maurice Blanchot* (Montpellier: Fata Morgana, 1975), *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1977), *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (Paris: Minuit, 1982), *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982), *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo* (Paris: Fayard, 1982), *Transcendance et intelligibilité* (Genève: Labor et Fides, 1984), *Hors sujet* (Montpellier: Fata Morgana, 1987), *À l'heure des nations* (Paris: Minuit, 1988), *De l'oblitération* (Paris: La Différence, 1990), *Entre nous. Écrits sur le penser-à-l'autre* (Paris: Grasset, 1991), *La mort et le temps* (1991), *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993), *Les imprevues de l'histoire* (Montpellier: Fata Morgana, 1994), *Liberté et commandement* (Montpellier: Fata Morgana, 1994), *Alterité et transcendence* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), *Nouvelles lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1996).

Lévinas profundizó mucho en la Biblia y las tradiciones judías, como el Talmud. Estudió a Husserl, según se ve en su tesis doctoral, hecha sobre la teoría de la intuición en ese pensador, y además lo tradujo (*Meditaciones cartesianas*, 1931, con G. Peiffer). También entró en contacto con Heidegger. Rompe con ellos en 1951, en un artículo intitulado "¿Es la ontología fundamental?" [2] Allí señala que la ética, y no la ontología, es la filosofía primera, la más fundamental. Así se aleja de la fenomenología y del existencialismo. Esto se profundizará en *Totalidad e infinito* (1961) y en *Más allá de la esencia* (1974), esta última su mejor obra. Es un camino de desontologización. Suelen marcarse tres etapas en su proceso: (i) 1929-51, época fenomenológica, en la que lee a Husserl desde Heidegger y critica el intelectualismo ahistórico. Ya Scheler había querido ampliar la intencionalidad fuera de los objetos de la conciencia, al deseo, los valores, etc., Lévinas quiere ampliar esa intencionalidad más allá del yo. (ii) 1952-64, dependencia de Heidegger; en ella ve que la conciencia, el sí mismo, tiene una apertura radical, como *Dasein*, al mundo, y, a través de él, al Ser. (iii) 1964 en adelante, intenta hallar un lenguaje que no sea el del ser, el de la ontología, y se orienta hacia la ética y la religión. Más que la intencionalidad heideggeriana, hacia el ser (que siempre hace referencia al yo), se da una intencionalidad hacia el otro, ya no por la inmanencia del mundo, sino por la trascendencia ética.

[2] E. Lévinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56/1 (1951), pp. 88-98.

LÉVINAS Y LA RELIGIÓN

Según Lévinas, en Auschwitz el cristianismo ha demostrado su fracaso político-social; por ello ha de hablarse de una época post-cristiana. Es el momento del judaísmo, que debe separarse lo más posible del cristianismo (sacramentos, individualismo). Debe ir a una religiosidad de la ley, de la acción ética sobre la historia. Es el olvido, por parte del cristianismo, del Antiguo Testamento. El cristianismo, con su interpretación alegórica, arroja fuera a los personajes del Antiguo Testamento, no los comprende. Los hace figuras del Nuevo Testamento.

A Lévinas no le interesa tanto la diferencia entre filosofía y religión. Puede llamarse igualmente filosofía o pensamiento religioso. Quiere una renovación del judaísmo. Reivindicación de la metafísica judía, sobre la ontología europea. Dicha metafísica se pierde cuando se lee la Biblia sin el hebreo y el Talmud. Sólo el sentido ético es el pleno, acorde con la creación, la revelación y la redención. La pauta es la redención, la revelación es ética, una ley, una orden de no matar, de hacer la justicia. Las mismas exigencias de una metafísica del espíritu se realizan en la ética. La ética es el mismo acceso a Dios, pues la revelación es donación de una ley, a una conciencia moral. Más que la contemplación mística, la acción ética revela el estar con Dios. Critica a los pensadores judíos que han sido tentados por el cristianismo, como S. Weil, Chestov, Bergson y Spinoza. El mensaje del judaísmo es aludir a la responsabilidad ética de los hombres, "apelar a la responsabilidad del hombre en la que se siente elegido e irremplazable para realizar una sociedad humana en que los hombres se traten como hombres".[3] En esa experiencia ética se en-

[3] El mismo, *De l'évasion*, Montpellier: Fata Morgana, 1982, p. 187.

cuentra a Dios. El compromiso es el de construir una sociedad justa. En 1968 participa en la Semana de Intelectuales Católicos, bajo la pregunta "¿Quién es Jesucristo?" Escribe "¿Un Dios hombre?", en que cambia de actitud hacia el cristianismo. Allí dice que comparte la mayor parte de las ideas del cristianismo, excepto la divinidad de Cristo. Cree que estas ideas cristianas tienen valor filosófico si se muestran en la fenomenología. En el cristianismo, excepto por la admisión de Cristo, le gusta la idea de un Dios que se humilla hasta la pasividad más grande. Allí aparecen las ideas fundamentales de su tercera etapa: proximidad, expiación, substitución, pasividad, rehén. Dice ser un filósofo. Pretende superar la ontología en cuanto filosofía de lo mismo, de la inmanencia, la totalidad y el ateísmo, con una metafísica, filosofía del otro, de la trascendencia y de la exterioridad. Toma de Rosenzweig la crítica a la totalidad hegeliana, se busca romper esa totalidad, y salir a la exterioridad, lo cual arranca de tomar en cuenta la muerte. A la ontología de la verdad, del ser, de la totalidad, opone una metafísica del bien, accesible en la creación.

PROYECTOS LEVINASIANOS CONTRA LOS PROYECTOS HUSSERLIANO Y HEIDEGGERIANO

Después de su tesis sobre la intuición en la fenomenología de Husserl, presentada en 1930, su primer libro data de 1935, y se titula *De la evasión*. Allí aparecen en germen sus ideas principales. No lo dice así, pero es todo un programa. El título alude a la evasión, y aquí lo es, se trata de la evasión del hombre de la pura subjetividad husserliana hacia fuera, hacia la exterioridad, en la que podría haber una difícil libertad. Husserl había condenado el yo, como siente Lévinas, a una prisión; lo tiene como rehén. Debe ser salvado, requiere una redención, una redención de cautivos.

Es el otro el que lo salva, el que hace que su intencionalidad salga a la exterioridad. Y es, asimismo, lo que da la libertad, la libertad del amor, la única posible. El ser, tal como se ha entendido en la ontología occidental, es carcelario, carcelero, celador; y hay que escapar del ser al otro. Dejar lo abstracto para alcanzar lo concreto.

Es lo que se anuncia en el mismo título de otra obra: *De la existencia al existente*, de 1947. Pasar de lo abstracto a lo concreto, de la mera existencia al existente vivo. Para él, la existencia es el Ser heideggeriano, y puede ser considerado en sí mismo, independientemente del existente (en eso discrepa de Heidegger). Esto es platonismo, pero es que esa hipostatización ayuda a percatarse de que es necesario ir más allá de la cuestión del ser y de la verdad, hacia el bien. Aprovecha que el mismo Platón ponía el bien más allá del ser, de la esencia. Es cierto que hay que preservar el tiempo en el ser, como quiere Heidegger; pero no solamente allí, sino en el bien, hacer temporal el bien, en el otro.

Es decir, no hay que poner de relieve el sujeto husserliano, abstracto, pensante, sino el sujeto existente, material, con un cuerpo. El existir o Ser no ilumina al existente o ente; antes lo agobia muchas veces. La lasitud, el cansancio, la pereza, la vacilación, la falta de alegría se oponen a ella. El existir es un momento o punto de tensión entre una fuerza que levanta a la acción y otro que mueve a la pasividad, con el éxito de la primera. Por eso el deseo es el motor del existir, anterior a toda teoría sobre la existencia. Es con lo que se supera el "hay" de la existencia y se ensancha ese momento presente que lo hace existente. La existencia es un oscuro vacío que se instala en el existente; no la luz, sino la oscuridad, agujero negro que puede absorberlo todo, a saber, anular toda diferencia y girar en

su propio vacío. De ese oscuro vacío, que es el existir, con cada acto el existente busca separarse.

Esto se aplica en otro trabajo de ese mismo año, que lleva por título *El tiempo y el otro*. Allí se concreta cómo el ser y el tiempo confluyen en el tiempo del otro. La existencia, como ser, como ser en general, es impersonal y anónima, sin ente ni mundo. Es el "hay" En cambio, el existente es personal y tiene nombre. Pero su tragedia es su soledad: la identidad como encarcelamiento. El conocimiento no basta para liberarlo. La razón está sola, no encuentra nada que sea "otro" verdaderamente. El pensamiento de la muerte es el que rompe ese aislamiento. Ante la muerte, el sujeto pierde su carácter activo, pierde su ser sujeto, se torna objeto, pasividad. Lo otro se le presenta aquí a Lévinas como la muerte y la mujer. La paternidad se le manifiesta como la excedencia de la muerte, tanto por ser unión con la mujer como por ser producción de vida. El hijo no es objeto de un sujeto que es su padre, es otro y es libre. No hay dominación, no hay violencia. "A mi hijo no lo *tengo* sino que, en cierto modo, lo *soy*. Aunque la expresión 'soy' tiene en este caso un significado distinto de su sentido eleático o platónico. En el verbo existir se dan una trascendencia y una multiplicidad, una trascendencia de la que carecen incluso los análisis existencialistas más audaces. Por otra parte, el hijo no es un acontecimiento cualquiera que me sucede, como por ejemplo mi tristeza, mis infortunios o mi sufrimiento. Es un yo, es una persona. La alteridad del hijo, en fin, no es la de un *alter ego*".[4] Con ello supera la visión husserliana del otro como otro yo; Lévinas va más allá, es más radical. Todas éstas son cosas que exigen al tiempo y al otro, y que liberan al existente

[4] El mismo, *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 135.

solitario. Ya aquí empieza a ver la necesidad de ir más allá no sólo de Husserl, sino del mismo Heidegger.

Así, junto al sujeto existente, que lucha por existir, aparece la sombra del otro. El otro sujeto existente que lo acompaña. Con esto ya no se trata de un sujeto aislado y solitario, sino en relación con los demás. Esto lo asienta contra Husserl. Y, contra Heidegger, habla no del Ser sobre el ente, sino del ente sobre el Ser, inclusive para llegar a ese Ser. Se ha dicho que el hombre padece soledad; mas la soledad puede llevar a la liberación, al dominio sobre la existencia, siempre por la búsqueda del otro. En efecto, el sujeto busca el goce, el disfrute de la plenitud de vivir. Y eso se le revela sólo posible con el otro. Aquí se presenta algo que saca al hombre de su soledad: el trabajo. El trabajo nos centra en un objeto y hace necesitar a los otros sujetos. El otro no se deja moldear; muestra dolor y causa dolor al sujeto, pero ayuda al sujeto a salir de sí mismo. La muerte es otra experiencia que nos saca de la soledad, de nosotros mismos: es la aniquilación de todos los proyectos de vida. En ella el sujeto deja de ser sujeto. Necesita al otro. No porque el otro pueda evitarle la muerte, sino para darle algún sentido a ésta. Aunque, a decir verdad, tampoco hay siempre, ante la muerte, una reacción de inconformidad o rebeldía; también hay reacciones de libertad, de heroísmo. De hecho, el hombre se percata de que lo que cuenta es el tiempo que abarca su vida, sobre todo su futuro. En ese lapso hay que experimentar al otro. Mas el fenómeno del otro, el acontecer del otro, sólo se puede describir con metáforas, como las de lo desconocido y del infinito. Ellas nos indican que hace falta descentralizar al sujeto; no eliminarlo, sino situarlo exactamente. Pero el otro es distante, es distancia y distinción. Es distinto y distante. Por eso lo llama "trascendente" Es lejano y diferente. Hay que evitar la agresión o violencia hacia el otro. No sólo eso; hay

que ponerse al servicio del otro, por ejemplo en las relaciones de trabajo. Hay un lenguaje del otro, que se ha silenciado. Hay que hacer oír esa voz, que es irreductible y trascendente.

Si todavía escribe, en 1949, un libro que lleva por nombre *Descubrir la existencia con Husserl y Heidegger*, ya la suerte está echada. La superación de Heidegger se dará mediante una relación con el ser que no sea ontológica, ni de comprensión ni de dominación. En cuanto creatura y ser sexuado, está más allá de la dominación y la esclavitud, la actividad y la pasividad. Hay una heterogeneidad pluralista en el existente humano. Lévinas quiere destruir las nociones de poder y de dominio, que encuentra en todos los pensadores alemanes: es la ideología alemana, en el fondo. Por eso busca las experiencias en que el hombre no tiene conocimiento o conciencia ni poder o dominio, como la procreatividad y el misterio. La relación erótica es el modelo de la relación con el misterio, no puede ser posesión ni violencia.

A su estudio de la temporalidad añade, en 1950, otro sobre el lugar de las posibilidades: es *El lugar y la utopía*. Dado el aislamiento que se da en el ser, que tiene lugar en él, que es su mismo lugar, hay que aspirar a lo que no tiene lugar, a la utopía; ésa es una manera de escapar a la situación dada. La utopía libera.

Así, vemos que el giro dialógico hace que Lévinas vaya más allá de la díada sujeto-objeto, propia del pensar monológico, solipsista, cartesiano, de la fenomenología, de la presencia y la representación. Hace pasar del yo al otro. La intencionalidad, en Husserl, era inmanentista (consciencia de un mundo), en Heidegger era trascendencia (ser en el mundo); Lévinas los supera, pues se coloca en el diálogo, y ya ambos sujetos dialogantes suponen un mundo real en el que se encuentran (Heidegger), pero para excederlo,

pues viven en él. Rompe la identidad hacia la alteridad. Sólo hay conciencia cuando hay alteridad. La alteridad es previa a la subjetividad, y constitutiva de ella. La noción de trascendencia de Heidegger logra sobrepasar la noción inmanentista de intencionalidad de Husserl, al colocarla en el mundo; pero, al reducirla a términos ontológicos, queda en comprensión del ser. Por eso Lévinas hace que se evada del ser (como identidad) para llegar al otro. Hay una evasión del ser como excedencia de sentido ("De l'évasion", 1939). Es la identidad y el constante intento de escapar de ella. Dice: "Mi propia fenomenología consistiría en constatar que la identidad del yo y de este 'yo pienso' no pueden abarcar al 'otro hombre', precisamente por la alteridad e irreductible trascendencia del otro".[5] En la etapa de 1930-1950, Lévinas analizaba la subjetividad desde un punto de vista ontológico y todavía no desde un punto de vista ético.

Husserl había distinguido una fenomenología estática y otra genética. Lévinas opta por esta última, pero supera el carácter puramente teórico de Husserl. Y también supera a Heidegger, que está fijado en el yo, para pasar a encontrar el ser en el otro, o en la relación con el otro. Todavía es ontólogo, pero ya empieza a criticar lo que llamará "ontologismo" De Heidegger, potencia el análisis afectivo, que es el que lleva a lo más existencial del hombre y preteórico. Lévinas plantea un contra-proyecto al de Heidegger.

Lévinas realiza una hermenéutica de la facticidad en "De l'évasion". Analizando la angustia y la náusea. Y, a diferencia de Heidegger, pone la náusea como la disposición fundamental del ser ahí. Ni la angustia ni la náusea tienen un objeto definido. Carecen por ello de intencionalidad. Si la angustia heideggeriana mete al núcleo de la di-

[5] En F. Armengaud, "Entretien avec Emmanuel Lévinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90 (1985), p. 308.

ferencia ontológica, por la captación de la nada, la náusea levinasiana es "la experiencia misma del ser puro".[6] Marca la necesidad, la cual señala desde la afectividad que la subjetividad anhela salir a la trascendencia. La necesidad nos hace salir de nuestro ser, hacia el mundo.

Algo muy notorio que hace Lévinas es invertir la investigación de Heidegger. Si él insistía en la diferencia ontológica, entre el ente y el Ser, revalorizaba el Ser, y se dolía del olvido del Ser, Lévinas revaloriza los entes (a los que pertenece ese ente concreto que es el hombre, el otro) y se duele del olvido del ente (del otro).

En contra de Heidegger, para Lévinas, la victoria de la muerte es puesta en tela de juicio por el erotismo y la fecundidad (*El tiempo y el otro*). Lévinas invierte a Heidegger: éste partía del ser ahí y llegaba al Ser; aquél parte del Ser y llega al ser ahí, al otro. En lugar de la angustia ante la nada, la náusea ante el Ser, que sólo podemos superar por la fecundidad de los entes. Sobre todo, lo otro es la mujer, lo femenino. El amor vence a la muerte, como dice la Escritura. Es la eterna lucha entre Eros y Thánatos, como resalta el psicoanálisis.

Además, en el amor no se busca conocer ni poseer, eso sería dominio o poder. Hay que darse al otro, hacerse el otro. El modelo perfecto es el padre o la madre que se dan a su hijo: "¿Cómo puede el yo convertirse en diferente de sí mismo? Ello sólo es posible de una manera: merced a la paternidad" [7]

La separación de Lévinas respecto de Heidegger se ve en un importante artículo de 1951, "¿Es la ontología fundamental?". La pregunta tiene el doble sentido de si la ontología es lo más básico y axial de la filosofía y de si es la

[6] E. Lévinas, *De l'évasion*, ed. cit., p. 90.
[7] El mismo, *El tiempo y el otro*, ed. cit., p. 135.

que investiga algún fundamento. Según él, hay que buscar lo humano en algo que no sea una relación de poder. A la cuestión ontológica del mismo se subordina la cuestión óntica y antropológica del otro. Hay que escapar de la inmanencia del sujeto, tanto del yo cognoscente husserliano, como del yo comprometido heideggeriano, hacia el yo creatura y prójimo. Ello nos hace pasar de la ontología a la ética. Así, la ontología no es lo más fundamental, lo más fundamental es la ética. La conciencia debe manifestarse como conciencia moral, como búsqueda de los otros y de la justicia. El hombre se justifica haciendo la justicia. Nunca es inocente.

Realizaciones

Lo que se ha llamado el "segundo periodo" de Lévinas, comienza con *Totalidad e infinito*, de 1961. En esa obra radicaliza su postura e insiste en ofrecer una alternativa filosófica. Allí señala dos caminos en la filosofía; uno, el que ha seguido la filosofía occidental, que reduce lo otro a lo mismo, lo múltiple a la totalidad, teniendo como principio la autonomía: es la ontología del sujeto, la antropología del yo; el otro es el que él ha seguido, que ha ido a lo otro, hasta lo absolutamente Otro, hacia la trascendencia, teniendo como principio la heteronomía: es la metafísica, se pregunta por lo divino. La ontología se volvió egología narcisista, atea y violenta. Él no hace ontología, hace metafísica, que es muy distinta. Se oponen como la historia y la escatología, la libertad y la justicia, lo dicho y el decir, la violencia y la paz, la totalidad y el infinito. La ontología es la reducción de lo otro a lo mismo; la crítica es el cuestionamiento de este ejercicio. La ética es el cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro. "La metafísica, la trascendencia, el recibimiento del Otro por el Mismo,

del Otro por Mí, se produce concretamente como el cuestionamiento del Mismo por el Otro, es decir, como la ética que realiza la esencia crítica del saber. Y como la crítica precede al dogmatismo, la metafísica precede a la ontología".[8] Por reacción a la filosofía como ontología fundamental, plantea la filosofía como ética. El horizonte de la comprensión ya no es el ser sino el otro. El olvido más radical no es el del ser, sino el del otro. Lo que constituye la subjetividad no es el yo, sino la relación con el otro. Lo salva del anonimato del horizonte del ser; para el otro, el yo tiene un nombre. Así, antes de la ontología está la metafísica, que es precisamente romper la totalidad del sistema y lanzarse hacia el infinito, donde se recibe moralmente al otro, a los otros, con los que nos relacionamos ya desde la mirada, desde la captación del rostro. Derrida criticó esta metafísica del rostro, diciendo que encierra ya el pensamiento del ser, presupone la diferencia entre el ser y el ente; por eso, desde ese momento, Lévinas trata de usar un "lenguaje no ontológico", evita las palabras "ente" y "ser" por medio de rodeos y sustituciones con otras palabras y expresiones.

La tradición profética hace que la ética sea la filosofía primera. Platón vio esto cuando dijo que el bien está más allá del ser, más allá de la esencia. La lucha se da entre Platón y Hegel. Lévinas propone volver a Platón, pero de manera diferente, es decir, a un platonismo no husserliano. No por la epistemología o por la ontología egológicas, sino por la ética. Hará estallar la idea de totalidad e inmanencia de la fenomenología en la idea de infinito y trascendencia. La idea del ser, en relación con la de infinito, será mejor. Pero, en lugar de idea de ser, se nos transforma

[8] El mismo, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 67.

en idea de creatura. En lugar de desvelación, revelación. El hombre como creatura es significación, pero sin contexto, pues Dios no es su contexto, ya que es exterioridad. Esta exterioridad o trascendencia es la de un rostro, por eso se nos da o manifiesta en el rostro del otro; el rostro del otro es la teofanía.[9]

Por eso defiende la subjetividad, fundamenta la moral, critica la ontología y establece la trascendencia. Defiende la subjetividad, pero no el yo, esto es, la fuente de la humanidad no es el yo, sino el otro. No es la subjetividad del yo, sino la subjetividad del otro, o la del yo en relación con el otro. Inclusive lo llama el Tercero, para distinguirlo del Tú de los personalistas.[10] Alcanza hasta la exterioridad, la exterioridad metafísica, que es apertura hacia el otro, más allá incluso de mi propia libertad. El "No matarás" que balbucea el rostro en el que se manifiesta el otro, somete la libertad a juicio. Y esta relación se da en el hablar, no en el pensar. Se habla en nombre vocativo, hay una invocación: lo que es nombrado es a la vez invocado. Pues así, antes que la libertad, hay un principio fundante que es la responsabilidad por el otro.

En *Totalidad e infinito* dice que solamente hay un acceso a la trascendencia, y es de índole moral; se da en relación con el otro. Tal es la metafísica. Platón ponía el bien más allá del ser. Descartes ponía el infinito más allá de lo finito. La metafísica abre a la trascendencia. Ella se da en el infinito. Si el gozo se refiere a la satisfacción de la necesidad, el deseo va más allá, y no busca la satisfacción. Es insaciable, infinito: es desinteresado, es bondad. La metafísica es deseo, porque sólo el deseo nos dispara al infinito. El deseo metafísico tiende a lo absolutamente Otro, a lo

[9] Cf. *ibid.*, pp. 201 ss.
[10] Cf. *ibid.*, pp. 226 ss.

absolutamente otro del Otro. Es deseo del bien más allá del ser. Es trascendencia, como opuesta a la inmanencia. El otro siempre es exceso o diferencia. Es el rostro, que no es la imagen del otro, pues incluso lo mejor es no hacer fenomenología del rostro: no fijarse ni en el color de los ojos. Así se aceptará al otro por sí mismo; es una ética, una metafísica del rostro. No es mirada al otro, sino mirada del otro. El respeto a la vida, integridad, dignidad del otro es lo que surge de su rostro: el "No matarás". Ante él estoy obligado, soy responsable. Así, el primer aspecto de la relación es ética; los demás vienen después, incluso el estético. Cuestiona mi seguridad y mi indiferencia. Y queda abierto el más allá del ser, a saber, el ente; y el más allá de la esencia, esto es, el bien; son temas que se desarrollarán en un libro posterior.

En un trabajo de 1972, *Humanismo del otro hombre*, Lévinas subvierte todos los humanismos, que se han dado desde el yo, y no desde el otro. Él plantea su humanismo desde el otro, es el humanismo del otro hombre, tiende a la ruptura del egoísmo y la aceptación del altruismo. Se trata del otro que me presenta su rostro, es decir, que me visita: "Con ello se anuncia la dimensión ética de la visitación. Mientras que la *representación* verdadera permanece como posibilidad de apariencia..., el rostro se me impone sin que yo pueda permanecer haciendo oídos sordos a su llamada, ni olvidarlo; quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía. La presencia del rostro significa, pues, una orden irrecusable —un mandato— que detiene la disponibilidad de la conciencia".[11] Con ello la conciencia

[11] El mismo, *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1998 (2a. ed.), p. 47.

deja de ser fenomenológica, puramente cognoscitiva, para pasar a ser conciencia ética, responsable.

Su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, de 1974, da la estructuración mayor a esta responsabilidad por el otro. Es la estructura esencial, primera y fundamental de la subjetividad. Eso más allá de la esencia es el bien, según lo decía ya el propio Platón. De alguna manera, anterior al ser es el bien. Por eso la ética no es suplementaria de la ontología, sino más básica, fundamental. Por su parte, la ética es responsabilidad.[12] Más aún, la subjetividad misma es responsabilidad; la subjetividad no es algo que exija de manera previa la responsabilidad, está constituida por ella. Es lo que relaciona con el otro, lo que da propiamente la subjetividad, que surge por relación con el otro. Es decir, es donación. Como establece en *Ética e infinito*, con eso se depone el yo soberano. Llega hasta la sustitución del yo por el otro, que queda en su lugar. Asume la condición de rehén. La subjetividad comienza como rehén: responde por los otros hasta expiar por ellos. No comienza siendo *cogito*, actividad constitutiva, sino pasividad, se deja constituir por el otro. Es el sí mismo. Sobre ello insiste en *De otro modo que ser*. El sí mismo es la subjetividad, no en cuanto resultado de la conciencia, sino venido desde fuera, desde la trascendencia. Es la unidad anterior a todo. Por eso la unidad es anterior al ser (como dijeron los neoplatónicos y Eckhart). La subjetividad es lo otro en el sí mismo, el otro en el mismo. Es el uno-para-el-otro: de otro modo que ser. La misma significatividad, significación, procede del otro, no de la representación, de la presencia.

[12] El mismo, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987, pp. 52 ss.

En *Más allá de la esencia*, la enajenación fundamental es la de ser; tiene que buscarse el ser del otro, y eso solamente se desata por la interpelación del rostro.[13] El rostro me pide servicio. Me lo pide por su debilidad y desvalimiento. Hay una deuda impagable, infinita. Mi existencia no tendrá fundamento ni derecho por sí misma; requiere del otro. Mi libertad se siente violenta; y entonces se sujeta al otro; y entonces sí soy libre. Pero mi responsabilidad por el otro es previa a mi libertad; es anterior, porque no tiene tiempo, es intemporal e infinita. Me concierne el dolor del otro, e incluso sus pecados. No lo decido; está dado. La diferencia no es ontológica, sino ética: es no indiferencia.

Su obra *Más allá de la esencia* propone dejar entrar la trascendencia rompiendo el tiempo. Separa radicalmente —en contra de Heidegger— el ser y el tiempo. En lugar de tiempo continuo, tiempo diacrónico. Hay un pasado inmemorial, más fuerte que el presente, en el que se da al sujeto una responsabilidad previa a su libertad. Está más allá del ser, es el bien. La diacronía es la no totalización, la apertura al infinito.[14] Es anterior a la conciencia, es la imposición originaria del bien sobre el sujeto (que es el ser, para la ontología). Toda iniciativa del sujeto es posterior a esto. No es el tiempo del mismo, sino el del otro. Es lo que trasciende la representación. El cuestionar el que sólo la experiencia sea fuente de sentido. Por eso, más que al tú, que es presente, recurre al él, que no lo está necesariamente. Así, el decir es anterior a lo dicho. No es representable para el sujeto, sino que se plasma en la huella que deja en lo dicho. El filósofo de la trascendencia tiene como propio mostrar en lo dicho la huella del decir. Es una dotación de sentido previa a la del sujeto.

[13] Cf. *ibid.*, pp. 152 ss.
[14] Cf. *ibid.*, pp. 193 ss.

La creación es entendida como comienzo del ser y del tiempo. Pero el hombre tiene su sentido y su destino desde antes del tiempo. Fue elegido para una vocación. Esa llamada es la que le dio el ser. Es anterior a su libertad, está obligado a la responsabilidad que le asigna. Ella le pone al otro (*l'autre*) como verdaderamente otro (*autrui*), en su condición de desvalimiento, y crea una solidaridad como ninguna: la sustitución del otro, el rescate. Proximidad, responsabilidad y sustitución resumen la relación con el otro. El otro es mi próximo, mi prójimo; su rostro me lo indica. Es diferente, por lo que me debe ser no-indiferente.[15] Soy responsable de él, a tal punto que debo sustituirlo. Ponerme en su lugar, comprenderlo; y cargar con su debilidad, rescatarlo hasta reemplazarlo o cambiarme por él en su calabozo. Pero no como un obsequio que le hago, sino como un deber que cumplo. Su alegría no es orgullo de generosidad, sino satisfacción por la obligación cumplida. El mandato ético es la misma raíz de la metafísica. El sujeto, ya desde antes, desde siempre, es "culpable" por el otro. La sustitución es el fundamento de la ética.

En *Del Dios que viene a la idea*, aborda un tema que ha sido recurrente en él, el de la vigilia, esto es, la conciencia llevada a su colmo, que sería el insomnio.[16] La deficiencia, la muerte, Dios, nos llevan a superar el interés como des-interés, y nos vuelcan hacia el otro, el diferente, para verlo de manera no-indiferente; allí se marca esa no-indiferencia como diferencia.[17] Tengo que darme a cambio del rehén, sustituir al otro como prisionero. El presente está en función del sujeto. "La subjetividad trascendental es la figura de esta presencia: ninguna significación precede a

[15] Cf. *ibid.*, p. 258.
[16] E. Levinas, *De Dios que viene a la Idea*, Madrid: Caparrós, 2001 (2a. ed.), p. 33-55.
[17] *Ibid.*, p. 105.

la que yo doy".[18] Esta primacía de la presencia excluye la trascendencia, en cuanto excluye la alteridad. Por eso Lévinas llama a superar la inmanencia, que es lo único que nos puede llevar al otro, a su libertad. Es lo que permite el diálogo, y lo que el diálogo permite.[19]

Una entrevista muy rica es la realizada en 1982 por Philippe Nemo y que lleva el título de *Ética e infinito*. Es un buen resumen de su pensamiento, conducido por las preguntas del entrevistador. Sirve para marcar su trayectoria doctrinal. Allí es dicho algo que recorre su pensamiento: "El 'No matarás' es la primera palabra del rostro. Ahora bien, es una orden. Hay, en la aparición del rostro, un mandamiento, como si un amo me hablase".[20] Su primer libro fue sobre la intuición fenomenológica, sobre la mirada; su último libro fue sobre el mandamiento. El rostro es el verdadero fenómeno Y el no matar es el verdadero mandamiento. Ambos se unen en el hombre, en el otro. La metafísica y la ética.

Después de eso, hay otro libro muy interesante, sobre diversos autores que conoció y le influyeron (Marcel, Wahl, etc.), y que también tiene un planteamiento de los derechos humanos como derechos del otro, en la línea de su humanismo del otro hombre, esto es, no derechos humanos egoístas, sino altruistas. No se plantean desde mis intereses (necesidades y deseos), sino desde los del otro.[21]

Entre nosotros, de 1991, es un buen libro de Lévinas. En él se mezclan temas de fenomenología, de hermenéutica y de ética. Se habla del sufrimiento, del amor y de la justicia. También del infinito, que es otro de los conceptos que han atraído mucho su atención. Igualmente de los

[18] *Ibid.*, p. 92.
[19] *Ibid.*, p. 190 ss.
[20] El mismo, *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991, p. 83.
[21] El mismo, *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997, pp. 131-140.

derechos humanos, como basados en la buena voluntad, en la aceptación del otro más que en los dictámenes de la ley. Hay una entrevista posterior a la de Nemo, en la revista *Autrement*, de 1988, excelente, sobre el otro, la justicia y la utopía, que resume a la vez que abre sus temas y su perspectiva. En efecto, allí dice a su entrevistador: "Mi tema esencial de investigación es la desformalización del tiempo. [Pues no se ha] exigido nunca la *condición* de una cierta *coyuntura* de 'materia' o de acontecimientos, de un contenido significativo que fuese en cierto modo previo a la forma, con objeto de dar cuenta de la constitución de esta forma de la temporalidad. (...) Quizá mi discurso acerca de esa obligación frente a otro que es anterior a todo contrato —referencia a un pasado que nunca ha sido presente—, y acerca del morir por otro —referencia a un futuro que jamás será mi presente— pueda parecerle, tras esta última evocación de Heidegger y Rosenzweig, como el prefacio de posibles investigaciones" [22] De hecho por ahí lo condujo su búsqueda.

Otro libro interesante es *Dios, la muerte y el tiempo*, de 1993, donde plasma varias de esas investigaciones que había abierto. Allí señala que no nos angustiamos ante la nada, sino ante el ser mismo, plasmado como tiempo, ya que puede ser una temporalidad hueca y vacía, sin sentido. Además, vuelve al tema de la muerte, pero aquí es la muerte de uno por el otro, de modo que de alguna manera se dé una cierta redención. Trata de superar las ideas del tiempo de Kant y de Hegel, de Husserl y de Heidegger, y se apoya en Bergson, pero, sobre todo, en Bloch, para entrever una temporalidad como futuro esperanzador, con esperanza. Habla de Dios y la onto-teología señalada por Heidegger.

[22] El mismo, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos, 2001 (1a. reimpr.), pp. 280-281.

También él se opone a la onto-teología, pero no a la que convierte al Ser en Dios, sino a la que convierte a Dios en el Ser.[23] Prefiere un acceso ético a Dios, el cual, por supuesto, estará libre de onto-teología. Será metafísico, ya que la metafísica, tal como la entiende Lévinas, no es ontología; y, por ello, no se queda en el nivel de ontología ni onto-teología alguna. Hay que buscar a Dios como algo más allá del ser, y eso nos conduce al bien. Rompe la inmanencia y abre de verdad a la trascendencia: "La historia de la filosofía es la destrucción de la trascendencia, la afirmación de la inmanencia, y la teología racional, fundamentalmente ontológica, expresa dicha trascendencia mediante adverbios de altura: Dios existiría de forma eminente, con el significado de una altura por encima de cualquier altura. ¿Pero sigue siendo esta altura materia de la ontología? ¿No supone una ruptura con la inmanencia? ¿No está tomada, la modalidad de la altura, del cielo que se extiende por encima de nuestras cabezas?".[24]

Los imprevistos de la historia es un libro de 1994, compuesto de varios textos de muy diversos tiempos, desde alguno de los años 20, otros de los 30, como uno de 1934, en el que Lévinas habla del hitlerismo, otros en los que habla del antisemitismo, de la fenomenología y del existencialismo.[25] Contiene también un texto llamado "La realidad y su sombra" (1948), que, junto con otros dos textos, "Libertad y mandato" (1953) y "Trascendencia y altura" (1962), forma otro libro de ese mismo año.[26] En el primero

[23] El mismo, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra, 1994, p. 147.
[24] *Ibid.*, pp. 243-244.
[25] El mismo, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana, 1994.
[26] El mismo, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid: Trotta, 2001.

de esos ensayos trata del arte, de la representación, la imagen y lo imaginario. La obra de arte es sustitución, y en ello la sensación tiene un lugar muy importante. Pero, la obra de arte, al hacerse imagen, ya no es representación de un objeto, deviene un no-objeto. El arte es, como decía Platón, la sombra de la realidad, sombra de sombra, si recordamos que este mundo real es copia del mundo de las ideas. Pasa luego al tema del rostro, que es un mandato o mandamiento para mí, ya que me obliga a cuidar del otro. Y se habla además de la trascendencia y la altura, que aparecen como alteridad, como lo totalmente Otro.

Finalmente, *Alteridad y trascendencia*, de 1995, recalca el sentido de esa búsqueda de roturar la inmanencia y romperla. Continúa el camino ético hacia la trascendencia, por la alteridad o la aceptación y cuidado del otro. Es la apertura a la alteridad la que lleva, como de la mano, a la apertura a la trascendencia. Sigue en su búsqueda de una relación amorosa y no violenta con el otro. Por eso dice: "He tratado de imaginar una antropología un poco diferente de aquella que parte del *conatus essendi*".[27]

Reflexión

Lévinas se nos manifiesta, así, como uno de los pensadores de la posmodernidad, precisamente por poner en crisis muchas de las principales ideas modernas, llegando hasta la oposición de Atenas y Jerusalén, esto es, asumiendo su ser filósofo judío en un contexto filosófico griego o europeo. Desde esas categorías, ha criticado a la vez que enriquecido la filosofía occidental. Ha desconstruido y reconstruido la metafísica, dándole un estatuto más amplio y trascendente que la ontología fundamental heideggeriana,

[27] El mismo, *Altérité et transcendance*, Montpellier: Fata Morgana, 1995, p. 171.

salvándola de la acusación de onto-teología, por una superación de la inmanencia hacia la trascendencia, por un salto desde la totalidad hasta el infinito, llegando al bien, que está más allá de la esencia, y que es de otro modo que ser (porque es otro modo de ser).

- E. Lévinas, *De la evasión*, Madrid: Arena, 1999.
- E. Lévinas, *De la existencia al existente*, Madrid: Arena, 1986.
- E. Lévinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós, 1993.
- E. Lévinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56/1 (1951).
- E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1998 (2a. ed.).
- E. Lévinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1987.
- E. Lévinas, *Sobre Maurice Blanchot*, Madrid: Trotta, 2000.
- E. Lévinas, *Del Dios que viene a la Idea*, Madrid: Caparrós, 2001 (2a. ed.).
- E. Lévinas, *Ética e infinito*, Madrid: Visor, 1991.
- E. Lévinas, *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997.
- E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos, 2001 (1a. reimpr.).
- E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Cátedra, 1994.
- E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana, 1994.

- E. Lévinas, *La realidad y su sombra. Libertad y mandato. Trascendencia y altura*, Madrid: Trotta, 2001.

- E. Lévinas, *Altérité et transcendance*, Montpellier: Fata Morgana, 1995.

- F. Armengaud, "Entretien avec Emmanuel Lévinas", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90 (1985).

- G. González R. Arnáiz (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Universidad Complutense, 1994.

- S. Hand, *Facing the Other. The Ethics of Emmanuel Levinas*, Richmond: Curzon Press, 1996.

- J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid: Trotta, 1998.

- T. Checchi González, *Sentido y exterioridad: un itinerario fenomenológico a partir de Emmanuel Lévinas*, México: Universidad Iberoamericana, 1997.

- B. Furgalska, *Fedeltà all'umano. Responsabilità-per-l'altro nella filosofia di Emmanuel Lévinas*, Roma: Verso l'umano, 2002.

- M. Beuchot, "Verdad y otredad en Emmanuel Lévinas como raíces de la comunicación", en *Glimpse. Phenomenology and Media* (Society for Phenomenology and Media Studies - National University, La Jolla, California), vol. 4 (2003).

- F. X. Sánchez Hernández, *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*, México: Universidad Pontificia de México, 2006.

GIANNI VATTIMO (1936-): HERMENÉUTICA Y RELIGIÓN

Vattimo ha sido uno de los autores que explícitamente se ha considerado como posmoderno, y también ha sido considerado así por sus comentaristas y críticos. Es típicamente hermeneuta, por lo que representa de modo paradigmático la hermenéutica posmoderna: una hermenéutica débil, contraria a la violencia metafísica y propugnadora de la diferencia. También ha sido alguien muy interesado en la religión, y no sólo de manera teórica, sino también práctica. Representante de una religiosidad posmoderna, a la que transmite sus características de debilitamiento nihilista, secularizado y no violento.[286]

VIDA Y OBRA

Gianni Vattimo nació en Turín, en 1936. Estudió en esa ciudad con Luigi Pareyson, y después, en 1961, con Gadamer en Heidelberg. Tradujo al italiano la famosa obra de este último, *Verdad y método*. Es profesor en la Universidad de Turín y dicta conferencias en muchos lugares del mundo. También es colaborador del periódico *La Stampa*. Ha resaltado la vigencia actual de la hermenéutica como lenguaje común o *koiné* de la filosofía reciente. Entiende la hermenéutica dentro de la tradición de Schleiermacher y Gadamer. Además, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, habla de la paulatina aniquilación del ente, por lo cual alu-

[286] Cf. M. Beuchot, "Gianni Vattimo y la religión", en *Anámnesis* (México), XI/2 (2001), pp. 163-173.

de a la vocación nihilista de la metafísica, sólo que con un estatuto no violento ni prepotente ni impositivo; se trata, pues, de una metafísica débil. En esta línea de la "razón débil", Vattimo ha desembocado en la aceptación de la religión cristiana, como una religión no violenta, sino de auténtica donación, por la encarnación del Verbo de Dios y la caridad; y, además, la ve como una religiosidad de tipo hermenéutico, dada la interpretación o exégesis que siempre requieren los textos sagrados, y, sobre todo, por la manifestación del sentido de Dios por ese Verbo que es su hijo y que se encarnó en este mundo para hablar. También señala que la religión debe ser debilitada o hecha no violenta, por un proceso de secularización que le disminuya el poder y le aumente la benevolencia o el amor.

De entre sus obras, señalamos: *Il concetto di fare in Aristotele* (Torino: Giappichelli, 1961), *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Torino: Filosofia, 1963), *Poesia e ontologia* (Milano: Mursia, 1967), *Ipotesi su Nietzsche* (Torino: Giappichelli, 1967), *Schleiermacher filosofo de l'interpretazione* (Milano: Mursia, 1967), *Introduzione a Heidegger* (Bari: Laterza, 1971), *Il soggetto e la maschera* (Milano: Bompiani, 1974), *Le avventure della differenza* (Milano: Garzanti, 1980), *Al di là del soggetto* (Milano: Feltrinelli, 1981), *Nichilismo e nichilismi* (Avelino: Sabatia, 1981), *Introduzione a Nietzsche* (Roma-Bari: Laterza, 1985), *La fine della modernità* (Milano: Garzanti, 1985), *La società trasparente* (Milano: Garzanti, 1989), *Etica della intepretazione* (Torino: Rosenberg e Sellier, 1989), *Oltre l'interpretazione* (Roma-Bari: Laterza, 1994), *Credere di credere* (Milano: Garzanti, 1996), *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento* (Torino: Paravia, 1997), *Dialogo con Nietzsche* (Milano: Garzanti, 2000) y *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Milano: Garzanti, 2002); *Nichilismo ed emancipa-*

zione (Milano: Garzanti, 2003); *Il futuro della religione* (con R. Rosty, Milano: Garzanti, 2005); *Verità ofede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (con R. Girard, Massa: Transeuropa, 2006).

RECORRIDO HERMENÉUTICO

Vattimo es seguidor de Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Sobre Nietzsche ha escrito varios libros, lo mismo sobre Heidegger, y de Gadamer ha traducido al italiano su obra principal *Verdad y método*, además de que, en relación con la historia de la hermenéutica, ha escrito una introducción a Schleiermacher. De Nietzsche toma el nihilismo, la supresión del fundamento y de la moral, la desaparición del sujeto y del tiempo lineal, en el eterno retorno, y el logro del superhombre por el arte. En cuanto a Heidegger, se coloca en la izquierda heideggeriana, del debilitamiento interminable del ser, es decir, en la segunda época de este pensador. Ve la historia del ser como la historia de un "largo adiós", de ese debilitamiento mencionado del ser, paulatino y lento. Ya esto se ve en su libro *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (1963), en el que Vattimo trata de dilucidar cuál es el Nietzsche de Heidegger, para defender a este último de los que atacan su interpretación del primero. Al estudiar la crítica heideggeriana a la historia de la metafísica, encuentra la veta de la superación de la metafísica misma, porque la historia del Ser se termina poco a poco. Más aún, la ontología de Heidegger es vista por él como una superación de la metafísica. Se habla del ser y el lenguaje, y se termina con una meditación sobre el ser y la hermenéutica, a través de Wittgenstein, para quien no hay un lenguaje positivo sobre el ser.

En otra de sus obras, *Poesía y ontología* (1967), Vattimo recalca que en la hermenéutica la interpretación

se pone del lado del lector o intérprete, pues la obra se escapa de las manos del autor. La interpretación de la obra es fruición de la misma. A la tan repetida frase de la muerte del arte, que Benjamin y Adorno retoman de Hegel, Vattimo dice que no es sino el acaecer de la pérdida de la discontinuidad y de la Verdad. La sociedad moderna, con su tecnocracia, ha hecho que se pierda la individualidad del artista, haciendo reproducible la obra de arte técnicamente; asimismo, ello ha vuelto imposible el encuentro de cualquier verdad. Sólo queda ampararse en la interpretación, imperfecta y finita.

Otro libro suyo es *Schleiermacher, filósofo de la interpretación* (1968); en él, Vattimo sigue a ese autor en su dialéctica de la individualidad y la universalidad. La hermenéutica es la que las reúne, en vistas a la ética, por medio de la simbolización. En efecto, el símbolo es el que manifiesta al individuo como universal, lo conecta con los demás de un modo privilegiado en el lenguaje, de modo que logre una comunicación ideal. Se tiene competencia lingüística, es decir, se conoce el lenguaje, y mediante él se logra la intersubjetividad. Para ello se necesita la hermenéutica, con lo cual ella abandona su puesto de mero auxiliar de la teología y pasa a ocupar el de método fundamental.

Es *El sujeto y la máscara* (1974) donde, después de estudios introductorios, comienza su recuperación y aplicación más fuerte de Nietzsche. Allí recalca la idea nietzscheana de que las apariencias han dejado de tener el estatuto de negatividad e ilusiones, y adquieren el de positividad, precisamente por su oposición a una verdad única. La máscara dionisiaca es buena, y la apolínea es mala. Se trata de quitar la máscara mala (socrática o racionalista), que es la de la subjetividad. Es la de la moral como endurecimiento, o de la ética como metafísica. La metafísica brota de la inseguridad y el miedo a la muerte; el arte también, pero

puede superar eso por los símbolos, que conectan con lo irónico y dionisiaco. Por ese camino hay una liberación que conduce al Ultrahombre nietzscheano, con la transvaloración más radical. Pero Vattimo critica de Nietzsche el que hizo una fetichización (metafísica) de la Voluntad de Poder, la cual se puede superar por el arte y lo simbólico.

Un paso más se da en *Las aventuras de la diferencia* (1980); en ese libro, Vattimo junta lo dionisiaco de Nietzsche con la diferencia de Heidegger. Aquí opone a la metafísica una ontología del crepúsculo, o del declinar del ser, la decadencia de la modernidad.[287] Señala que, después de las reflexiones de Nietzsche y Heidegger, se da una oposición entre la hermenéutica y la dialéctica, asistimos al ocaso del sujeto, a la ausencia de fundamento, y al único recurso del testimonio que nos habla del pasado.

Más allá del sujeto (1981) continúa esa crítica de la subjetividad que ya había iniciado. Aquí aborda la posmodernidad como tecnología, lo que Heidegger denomina el *Gestell*. La decadencia o crepúsculo es el ser para la muerte, el nihilismo sin fundamento. De hecho, Vattimo insinúa que no se cumple la noción de Heidegger de la verdad como proyecto, como el ser proyectado al futuro. Prefiere la verdad y el ser como del pasado, como recuerdo o monumento. Es el pensamiento *débil*. Entiende este pensamiento débil no tanto como conciencia de los límites de las metafísicas totalizantes, sino como conciencia del debilitamiento del ser, como carácter constitutivo del ser en esta época final de la metafísica. Ciertamente hay desencanto y decepción, pues no hay estructuras, leyes ni valores objetivos. Propondrá, en cambio, la no violencia y la ontología

[287] G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Altaya, 1999, pp. 131-147.

del declinar, que no es un ocaso de la cultura, sino del ser tal como se nos da a nosotros mismos.[288]

Se han acabado las esperanzas para el futuro; por lo tanto, también las utopías. Sólo queda la contra-utopia. Aunque las utopías ya no son históricas, el rechazarlas no significa vuelta a la naturaleza, sino la realización última de nuestra única posibilidad. Vattimo es un filósofo de la historia no lineal, sino cíclica, proveniente de la ironía nihilista de la hermenéutica. El nihilismo se presenta como paso del valor de uso al valor de cambio; en definitiva, es la pérdida de los valores. Esto es lo que sostiene en *El fin de la modernidad* (1985).[289]

Así, en la posmodernidad, la historia llega a su fin. El fin de la historia lleva a una rememoración de un metarrelato debilitado. Ese metarrelato debilitado es la metafísica, y con ello se nos cambia la percepción de la realidad. Por eso, en *La sociedad transparente* (1989), Vattimo señala, como Lyotard y Baudrillard, la omnipresencia de los medios masivos de comunicación.[290] Ellos son los que construyen la imagen del mundo. Convierten la realidad en fábula. Hay que vivir la fabulación de la realidad como la única posibilidad de libertad. Ya que gobierna la informática, y ella moldea la información, se da la disolución del sujeto.

En *Ética de la interpretación* (1989), Vattimo ve el pensamiento secularizado sólo como rememoración. En lugar de buscar fundamentos, la filosofía rememora acontecimientos fundantes, significativos. Ve la hermenéutica co-

[288] Cf. el mismo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.), pp. 85-104.
[289] Cf. el mismo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México-Barcelona: Gedisa, 1986, p. 23 ss.
[290] Cf. el mismo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 81-82.

mo la *koiné* o lenguaje común del pensamiento actual. La interpretación pretende la comprensión del autor mejor de lo que él se conocía, y eso acaba con el modelo hermenéutico de la comunidad; la interpretación se hace más individual y penetrativa. Y, ya que la verdad no es el pro-yecto heideggeriano, vuelto hacia el futuro, es el monumento rememorativo, vuelto al pasado, monumento como obra de arte o héroe que puede servir de modelo. Se retoma idea de la continuidad de la tradición (como en Gadamer funciona la idea de clásico).[291]

En su otro libro *Más allá de la interpretación* (1994), Vattimo recalca la vocación nihilista de la hermenéutica. Y la conecta con la religión.[292] Por eso me parece interesante seguir de aquí en adelante, con algún mayor cuidado, sus reflexiones sobre el fenómeno religioso. Así, a continuación trataré de exponer algunas de las líneas fundamentales de la reflexión filosófica de Vattimo sobre la religión, y después intentaré hacer algunas consideraciones críticas. En cualquier caso, a pesar de las divergencias, sus elucubraciones me han dado mucha luz en varios puntos de mi reflexión, y se trata más de acompañar esa reflexión y de aprovechar sus beneficios que de otra cosa. Hay inclusive un deseo de utilizar algunos de sus conceptos para ir más allá, para hacer una *Aufhebung* o *kenosis* de ambas posturas (la suya y la mía) para abrir camino en ese espacio tan subyugante y plenificador que es la religión.

El tema de la religión se ha presentado en varias partes de la obra de Vattimo, a veces sólo insinuado, a veces abordado de manera explícita. Se le toca ya de suyo, aunque indirectamente, en todas sus reflexiones sobre la

[291] Cf. el mismo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 55 ss.
[292] Cf. el mismo, *Oltre l'interpretazione*, Bari: Laterza, 1994, pp. 85 ss.

secularización, en el tema de la violencia y en el de la ontología, pues —como se sabe— una veta de la ontología heideggeriana conduce hacia la mística. También aparece al hablar de ciertos autores, como Kierkegaard, Schleiermacher y su maestro Luigi Pareyson, al cual se nota que siempre le ha tenido una gran veneración. Pero asimismo aparece de modo directo y franco en algunas de sus últimas obras, de la década de los 90 y de los comienzos del nuevo milenio, algunas de las cuales trataré de colectar y comentar a continuación.

RECORRIDO POR EL MISTERIO

Por ejemplo, en un artículo de 1992 intitulado "Historia de la salvación, historia de la interpretación",[293] expone algunas hipótesis sobre el origen judeocristiano de la hermenéutica, esto es, la hermenéutica como filosofía de la interpretación sólo pudo darse en el ámbito de la tradición judeocristiana, en la que la historia de la salvación es asimismo historia de la tradición, pues se va interpretando la historia efectual y en ella se descubren los signos de lo divino. Esta recuperación del origen judeocristiano de la haemenéutica filosófica será muy importante para el desarrollo de su filosofía de la religión.

Además, en su libro de 1994, *Más allá de la interpretación*,[294] Vattimo expone la vocación nihilista de la hermenéutica, por la historia misma del ser, que marcha hacia la aniquilación y por lo tanto sólo permite una ontología débil, que acompañe a ese proceso aniquilatorio. También habla de la secularización, que es una resultante de ese proceso mismo. Pero igualmente expone la caída de los

[293] Cf. el mismo, "Storia della salvezza, storia dell'interpretazione", en *Micromega*, 3 (1992), pp. 105-112.
[294] Cf. el mismo, *Oltre l'interpretazione*, ed. cit., pp. 37-52.

metarrelatos (epistemológicos, metafísicos y de filosofía de la historia). Eso ha debilitado la fe en la ciencia y en el progreso, al ver la situación en la que se encuentra la sociedad, llena de la violencia de los medios masivos de comunicación y del consumismo. En la ética misma, como reacción contra la violencia de la metafísica, se ha buscado el camino hacia la solidaridad y la caridad. La caída de estos mitos de la modernidad, sobre todo de los grandes metarrelatos (cientificismo, marxismo, etc.) ha hecho que se dé cabida nuevamente a la religión. Y esto se refleja en el arte, que pudo ser la religión secularizada, pero que más bien enseña a la religión misma a ser más estética y menos dogmática.

La modernidad se caracterizó por la secularización. La tardomodernidad o posmodernidad es heredera de ella, pero se le opone en muchas cosas, sobre todo en cuanto a la idea de la verdad como conformidad entre la proposición y la cosa, por obra de la crítica heideggeriana, que la hermenéutica ha recogido, y eso la ha hecho favorable a la aceptación de lo religioso. No porque dé algún argumento fuerte y contundente en contra de esos sistemas, sino porque "tal vez se legitima en base a la asunción implícita de la necesidad, para la filosofía, de dialogar con la poesía —que haría entonces de trámite entre el mito religioso y el pensamiento racional, según un esquema por lo demás bien documentado en la historia de la cultura occidental, y quizá... más significativo que cuanto no se crea aun para una radicalización nihilista de la hermenéutica".[295] Esta crítica hermenéutica del objetivismo lleva al reconocimiento incluso de que todo lenguaje tiene un carácter esencialmente metafórico.

[295] *Ibid.*, p. 57.

Así como hay una teología negativa, hay una filosofía negativa, que es la hermenéutica: ella libera a la experiencia mística o mítica de los límites del racionalismo. Es un reconocimiento de la polisemia o analogicidad del ser, que se dice de muchas maneras, según dice el propio Aristóteles en la *Metafísica*, y que parece encontrar su eco en San Pablo, cuando dice que Dios ha hablado de muchas maneras. Aunque en el Estagirita tiene aún un sentido metafísico-objetivista, porque esos múltiples modos están "todavía enunciados unitariamente en la única proposición descriptiva que los 'espejea' en esa su pluralidad".[296] En cambio, San Pablo alude a que Dios habló en Jesucristo.

Para Vattimo, el mayor acontecimiento tanto religioso como hermenéutico es este que señala San Pablo, es decir, la *kenosis* del Hijo de Dios, del Logos, en la carne mortal, cuando vino al mundo como ser humano. Es abajamiento, que Vattimo interpreta como debilitamiento. Es el legado religioso que la hermenéutica lee como derivado nihilista, en la encarnación y pasión del Hijo, pero que se continúa en la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles, o creyentes, en la perspectiva de Joaquín de Fiore. René Girard ha hablado de la violencia en la religión, por ejemplo en el Yahvé del Antiguo Testamento, que ordena matar, y al llegar al Padre que entrega a su Hijo, Jesucristo, a la muerte, no encuentra esa violencia, sino de chivo expiatorio que muere para reducir la violencia, para difuminarla. No hay muerte en aras de la violencia, sino en aras de la caridad, por amor. Más aún, la caridad es el punto de encuentro entre la hermenéutica nihilista y la tradición religiosa del Occidente. "No hay algún límite 'objetivo' de la secularización; el agustiniano '*ama et fac quod vis*' vale también para la interpretación de la Escritura. El

[296] *Ibid.*, p. 59.

sentido del reconocimiento de la parentela con la hermenéutica nihilista, por la dogmática cristiana (indicamos así los contenidos de la revelación neotestamentaria), y el llegar a la luz de la caridad como único contenido decisivo del mensaje evangélico".[297] Quiere, pues, una hermenéutica sin equívocos metafísicos para pensar la relación entre filosofía y religión. La hermenéutica es la que ha derrocado el mito de la objetividad y ha rehabilitado al mito y a la religión. Incluso tiene la hipótesis de que "la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como reasunción, proseguimiento, 'aplicación', interpretación, de los contenidos de la revelación cristiana, primero entre todos el dogma de la encarnación de Dios".[298] En el caso de la polisemia aristotélica, está en dependencia de la substancia, y siempre se hará en una enunciación unitaria. "Traducido al ámbito que aquí interesa: cuando, como acaece a menudo, la filosofía y en particular la hermenéutica declara que hay muchos modos de tener experiencia de la verdad, entonces, por ejemplo, que hay el mito como 'otra' vía junto al *logos*, dice esto siempre como *logos*, que implícitamente se afirma así como instancia superior; debe aún nacer un mito o una religión que teorice la posibilidad, junto a ella y con iguales derechos, de la filosofía".[299] Vattimo llega a decir que la hermenéutica sólo puede ser lo que es, filosofía no metafísica del carácter esencialmente interpretativo de la verdad, y por ello ontología nihilista, en cuanto heredera del mito cristiano de la encarnación de Dios.

Con la múltiple manera que tiene de hablar el Absoluto, se presenta el problema del ecumenismo. Vattimo no

[297] *Ibid.*, p. 64.
[298] *Ibid.*, p. 66.
[299] *Ibid.*, p. 68.

quiere que la hermenéutica se quede en una filosofía pluralista de la cultura, con tendencia relativista y, en definitiva, frívola. Está ahí el problema de la universalidad de la verdad filosófica ligada al destino de Occidente. La hermenéutica tiene que superar el sentido univocista de la secularización, y no cerrarse al múltiple sentido de la verdad, asequible por la filosofía, al arte y la religión. Debe evitar el "retomar el sentido puramente metafísico, objetivístico-panorámico, del *to on légethai pollachôs* aristotélico".[300]

En el artículo "La traza de la traza", de 1995,[301] se ve a Vattimo interesado en buscar una religiosidad que no regrese a la metafísica, post-metafísica. La experiencia religiosa se le presenta como un éxodo, y, por lo mismo, como un viaje de retorno. El retorno es su característica más esencial. Está provocado por muchos fenómenos de la cultura actual, por ejemplo, el miedo a la pérdida del sentido, que parece acompañar al consumismo. Pero el problema es si se retorna a un Dios que es fundamento metafísico inmóvil de la historia, del cual todo sale y al cual todo vuelve. Por eso debe buscarse no como una pura reacción al llamado del ser, sino como un *Gestell*. Justamente la caída de los metarrelatos ha sido condición para que la filosofía pensara en retornar a la religión e invalidar las críticas iluministas a ella. Por ejemplo, la metafísica de la subjetividad ha tenido una religiosidad demasiado consciente del mal y de la culpa. En cambio, la nueva religiosidad trae más la conciencia de la necesidad del perdón, el afrontar la muerte (propia y sobre todo ajena), el dolor, la plegaria. Para salvaguardar la superioridad del origen, la filosofía no debe perder la advertencia de que su origen es

[300] *Ibid.*, p. 71.

[301] Cf. G. Vattimo, "La traccia della traccia", en J. Derrida - G. Vattimo (eds.), *La religione*, en Anuario filosofico europeo, Roma-Bari: Laterza, 1995.

la teología trinitaria: "el Dios trinitario no es uno que llame al retorno al fundamento en el sentido metafísico de la palabra, sino, según la expresión evangélica, llama más bien a leer los signos de los tiempos".[302] Eso evita que la vuelta a la religión tenga carácter de *preambula fidei*, o de apologética, lo cual le daría un carácter esencialístico, de búsqueda de estructuras y fundamentos. Se da en la eventualidad radical del ser, que la postmodernidad postmetafísica ha señalado para evitar la presencialidad, para librarse de lo simplemente presente. Sólo a la luz de la encarnación del Hijo de Dios puede la filosofía concebirse como lectura de los signos de los tiempos sin que se reduzca a un registro pasivo de los acontecimientos que pasan en el decurso de la temporalidad. "Dios se encarna, *esto es*, se revela primero en el anuncio bíblico que 'da lugar', al final, al pensamiento post-metafísico de la eventualidad del ser. Es sólo en cuanto reencuentra su propia procedencia neotestamentaria como este pensamiento post-metafísico puede configurarse como un pensamiento de la eventualidad del ser no reducido a la pura aceptación del existente, al puro relativismo histórico y cultural".[303] Así, esta filosofía hermenéutica es una renuncia a la presencia, a esa ilusión metafísica; y el sobrepaso de la metafísica es siempre nihilismo. Por ello no es una metafísica de la nada, sino como un proceso inacabable de debilitamiento, del abajamiento. Y esto sólo puede pensarse en la perspectiva cristiana de la encarnación.

En el libro *Creer creer* (o *Creer que se cree*), de 1996,[304] Vattimo es lo más explícito posible sobre su pensamiento religioso (y no solamente sobre su filosofía de la

[302] *Ibid.*, pp. 86-87.
[303] *Ibid.*, p. 89.
[304] Cf. G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996.

religión). Vuelve a hablar del *retorno* de la filosofía a la religión, como algo constitutivo, en el espíritu que da Hoelderlin al retorno a la casa paterna. Así retorna la filosofía a su casa paterna, que fue la religiosidad, el mito, la poesía. Incluso la desmitificación se ha desmitificado a sí misma. Y, bajo esta desmitificación, Vattimo puede decir: "vuelvo a pensar seriamente en el cristianismo porque me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, y a la luz de ella he interpretado mi experiencia en el mundo actual; pero muy probablemente me he construido esta filosofía prefiriendo estos autores porque me he movido exactamente en esa heredad cristiana que ciertamente me parece reencontrar, pero que, en realidad, nunca he abandonado de verdad".[305] La misma ontología débil, dentro del nihilismo, es herencia del pensamiento cristiano. No es sino la transcripción filosófica de la doctrina de la encarnación: "Jesús no se encarna para construir al padre una víctima adecuada a su ira; sino que viene al mundo precisamente para desvelar y con ello también liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Viene condenado a muerte porque una tal revelación resulta demasiado intolerable al oído de una humanidad radicada en la tradición violenta de las religiones sacrificiales".[306] Marca la trascendencia de Dios frente a las religiones naturales y violentas. En contra de la violencia, la *kenosis* manifiesta el primado de la caridad, lleva a una ética de la no-violencia.

Así, puede decirse incluso que la secularización es una purificación de la fe, y no una muerte de ella. Descarta los elementos naturales y la centra en la idea de la *kenosis*. Y la revelación no habla de un objeto, sino de un proceso de salvación. En aras de la *kenosis*, se debe desmitificar la

[305] *Ibid.*, p. 24.
[306] *Ibid.*, p. 29.

dogmática y la moral. La moral cristiana tiene que debilitarse para dejar más libertad, por ejemplo en cuanto a la sexualidad. La teología dogmática ha de debilitarse para evitar un Dios como fundamento metafísico y, por ello, violento, como la metafísica misma. Es la propia disolución de la metafísica la que hace posible esta vuelta de la religión. La primacía de la caridad, del *ágape* evangélico, es lo que puede sanear a la teología moral, quitarle la cerrazón que ha mostrado las más de las veces en los teólogos oficiales. Una interpretación *kenótica* de los dogmas y de las leyes lleva el intento de hacerlos vida propia.

El mandato de la caridad, del amor, no es secularizable, por su carácter casi formal, de imperativo categórico kantiano. Hay que darle un contenido. Por eso deben repensarse los contenidos de la revelación, hay que sacar las supersticiones en materia de fe y de costumbres. Dice Vattimo: "Quiero interpretar la palabra evangélica como Jesús mismo ha enseñado a hacerlo, traduciendo la letra bastante violenta de los preceptos y de las profecías en términos más conformes al mandamiento supremo de la caridad".[307] Todas las partes de la Biblia cobran para él sentido a la luz de ese misterio del abajamiento de Dios por amor. Acepta la interpretación de la Escritura dentro de una tradición, más que en el libre examen; pero pide que no se identifique la tradición con lo que dicen algunos jerarcas. En definitiva, "en vez de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los 'Valores', el cristiano debería más bien actuar como un anarquista no violento, como un desconstructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para sí mismo, sino por el principio de la

[307] *Ibid.*, p. 76.

caridad hacia los otros".[308] El ser no como estructura fundamentadora, sino como evento, tiene su origen en una iniciativa, dependiente de una persona. Por eso la ontología débil puede permitirle orar a esa persona, aunque también siente que aquí ha dado un paso más allá de la filosofía misma, una vivencia distinta del sentido, como de símbolo o de mito, que no tiene que ser necesariamente traducida a términos filosóficos o racionales. Creer creer, como Pascal, sin estar seguro de vencer, pero esperando hacerlo; en definitiva, creer creer como esperar creer. La fe de la mano de la esperanza, inflamada por la caridad.

En *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso* (2002), Vattimo recupera y amplía o profundiza temas que ya ha tratado. Pero añade otros, que delinean más claramente por dónde va su comprensión del cristianismo, y por qué lo ve como no-religioso, más bien como un modo específico de vida. Habla del sentido de la muerte de Dios, en Nietzsche, y cuál Dios ha muerto, el violento y metafísico que se imponía e imponía preceptos. Cuando Nietzsche dice que Dios ha muerto está diciendo que ha muerto la moral que se fundamentaba en la modernidad. Pero vive el Dios del amor, el cual es como un ornamento. También insiste en las enseñanzas de Joaquín de Fiore, pasando por algunos de sus discípulos, entre los que se cuentan Novalis, Schleiermacher y Schelling.

Igualmente, ve la historia de la salvación como historia de la interpretación. El Occidente ha sido la cristiandad, pero es hora de acceder a un cristianismo que sea verdadero. Por eso habla de una transfiguración de la religión, más que una muerte de la misma.[309] Ello hará que el cris-

[308] *Ibid.*, p. 95.
[309] Cf. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002, pp. 89 ss. Ver también M. A. Quintana Paz, "Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría

tianismo pueda disolver los conflictos culturales de la Europa. De hecho, Vattimo ve el mensaje de caridad del cristianismo como la disolución de la metafísica, en la línea de ese pensamiento suyo de la muerte de la metafísica, por haber estado aliada a la violencia racionalista. Y termina con una reflexión sobre Heidegger y el cristianismo, sobre todo a través de lecturas que hizo de epístolas de San Pablo, donde pone de relieve el estar en la tribulación y el tener cuidado con los anticristos que se presentarán pretendiendo que son el Mesías que ha vuelto.

En *Nihilismo y emancipación* (2002), Vattimo trata de sacar consecuencias de su postura hacia la política. El nihilismo de Nietzsche y Heidegger, en cuanto llevan a una ontología del presente, o de la actualidad, conducen a una política. Y es una política de emancipación, de liberación de los fundamentalismos, de las intolerancias, etc. Pues el nihilismo se ha manifestado como secularización, y aquí la secularización significa ausencia de fundamentos fuertes, que aten a ciertos fanatismos morales de normas rígidas y a posturas políticas excluyentes.[310]

Vattimo cree que, en concreto, esa emancipación se da en el socialismo, en la izquierda. Es un socialismo de acuerdo con el pensamiento débil, es decir, que no quiere repetir el totalitarismo del socialismo real ni la prepotencia de la noción de ideología, que condenaba a muchos. Por eso hay que tomar en cuenta la historia, sobre todo analizar nuestro presente, para ver qué perspectivas de esperanza se nos abren. También está en la línea de la contingencia y la fragilidad del ser que nos alecciona el cristianismo. La

cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna", en *Azafea* (Universidad de Salamanca), 5 (2003), pp. 237-259.

[310] El mismo, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 35 ss.

esperanza se da como fruto de la fe en la caridad, en el amor, que es la verdadera filosofía débil.

Ese mismo año de 2002 se tuvo en Paris un diálogo intitulado *¿Cuál es el futuro de la religión después de la metafísica?*, en el que participaron Gianni Vattimo, Richard Rorty y Santiago Zabala. Allí la conferencia de Vattimo fue "La edad de la interpretación", en el que insiste en que no se puede buscar la verdad objetiva, pero tampoco se reduce esto a un idealismo subjetivo, lo que se señala es que "el ser (la realidad óntica) de las cosas es inseparable del ser-ahí del hombre".[311] Por eso le parece a Vattimo que el nihilismo posmoderno es la verdad actual del cristianismo. Es la vuelta al significado espiritual, más allá del significado literal. Así, "la única verdad de la Escritura se revela como aquella que en el curso del tiempo no puede ser objeto de ninguna desmitificación —ya que no es un enunciado experimental, lógico, ni metafísico, sino una apelación práctica—; es la verdad del amor, de la *caritas*".[312] Sostiene que todavía no somos lo suficientemente nihilistas, es decir, cristianos, como para ver que lo que cuenta es el amor, la caridad, y en esto embona con el neopragmatismo de Rorty, aunque éste no le dé un cariz religioso.

Algo parecido encontramos en otro trabajo de Vattimo, intitulado "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida" (discurso en su doctorado *honoris causa* en la UNED de Madrid, el 24 de enero de 2006). Aclara que, aunque excluye la objetividad, la des-

[311] El mismo, "La edad de la interpretación", en R. Rorty / G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 67.
[312] *Ibid.*, p. 75.

construcción no se reduce a un idealismo del texto.[313] Hay un afuera del texto, pero no hay que endiosarlo. Como también hay una Diferencia, la cual corre parecido peligro de ser endiosada, casi es el *ipsum esse subsistens*.[314] En todo caso, ese peligro de recaída en la metafísica, que se da en Derrida, es producto de su "judeidad" —como la llama Vattimo—; es un mesianismo, aun sin mesías, pero que obliga a una teología negativa, como se dio en la metafísica existencialista; en cambio, en el cristianismo, aunque es otra forma de "judeidad", Vattimo no ve ese peligro de volver a la metafísica, y cita a Dilthey, cuando decía que el inicio del fin de la metafísica en la historia de occidente es la llegada del cristianismo.[315]

RÉPLICA Y RETORNO

Muchas cosas me ha provocado el seguir el decurso de la reflexión de Vattimo sobre la religión en estas dos décadas. Cosas que comparto con él y cosas que me ha hecho volver a revisar y tratar de plantear a mi manera. A veces me ha costado compartir el debilitamiento que él propone de la metafísica en vista de la "historia del ser" según Heidegger y el nihilismo de Nietzsche. Yo creo haber llegado a la postulación de un "debilitamiento" de la metafísica pero por otro camino. Esa metafísica débil yo la he encontrado, de manera un tanto diferente, en la aceptación del misterio dentro de la metafísica, congruente con una noción analógica de la metafísica misma. Sé que Vattimo no trata muy bien la analogía, pues señala la plurivocidad del ser

[313] El mismo, "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida", en *Solar. Revista de filosofía iberoamericana* (Lima), 2/2 (2006), p. 126.
[314] *Ibid.*, p. 128.
[315] *Ibid.*, pp. 136-137.

en Aristóteles, como algo que tiene que ser expresado de manera unitaria; pero creo que no saca bien las consecuencias de esa polisemia ontológica, tal vez por una especie de prejuicio o miedo o desconfianza hacia todo lo que pueda parecer "fuerte". Pero se trata aquí de una metafísica analógica, una analogización consecuente y radical de la metafísica, como lo ha predicado y no lo ha cumplido toda una tradición metafísico-teológica, dentro de la cual está, pero sólo junto a otras corrientes, la tomista. Me muevo en esta tradición, y al mismo tiempo busco renovarla. ¿Cómo hablar de esta analogización no cumplida, y exigida, por esta misma tradición hermenéutica? Casi podría hablarse de un olvido de la analogicidad, como Heidegger habló de un olvido del ser. El mismo Heidegger olvidó esa analogicidad del ser, tal vez deslumbrado y marcado por el Duns Escoto univocista que en su juventud mezcló con Tomás de Erfurt y su *Grammatica speculativa*. Pero, ¿cómo expresar esa vuelta a la analogicidad, ese retorno al origen, así como se habla de retorno a la religión, a la religión del origen de la propia filosofía hermenéutica?

Para expresar esa idea de analogía o analogicidad hay una noción que siempre me ha ayudado —noción que he compartido, por ejemplo, con Eugenio Trías—[316] y que es la noción de límite. La analogía es límite. Límite no preciso, pero que orienta. Es decir, hay límites, aunque sea borrosos. Y hay que colocarse en esa línea borrosa del límite —que era el sentido original del *limes* entre los romanos, terreno borroso, tierra de nadie, y que, por lo mismo, puede compartirse. En algún momento de su discurso el

[316] Cf. E. Trías, "Metonimia y modernidad (réplica a M. Beuchot)", en J. R. Sanabria–M. Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México: UIA, 1997, pp. 289-291. Trías responde a mi trabajo "Eugenio Trías y Hermes: límites, analogía y mestizaje", en *ibid.*, pp. 271-288.

propio Vattimo introduce esa noción, cuando dice: "El principio crítico se aclara si se intenta responder a la pregunta sobre cuál sea el 'límite' de la secularización [y, por tanto, también del nihilismo]. La *kenosis* no puede pensarse de hecho como indefinida negación de Dios, ni justificar cualquier interpretación de la Sagrada Escritura".[317] Es decir, para evitar el relativismo completo (en epistemología, en moral, etc.), el historicismo absoluto disolvente y el nihilismo sin límites, todo lo cual llevaría a una metafísica de la nada, igual de violenta que la otra, hay que poner límites. Los límites son precisamente lo que debilita, lo que ablanda, lo que afloja las pretensiones absolutistas (de la razón, del deseo...). Inclusive se podría hablar de poner límites al intento de poner límites, y poner límites al deseo de romper todos los límites: eso es colocarse sanamente en los límites mismos, para ver dónde confluyen, dónde tienen su génesis, explicitar su genealogía. No es, pues, esta actividad delimitadora una actividad meramente definidora; desconfía de las definiciones claras y distintas, pues son de pocas cosas y no de las más decisivas. Actividad delimitadora, entonces, entendida como recuperación de lo que hay, como respeto por el misterio que encierra. En todo concepto hay un área de misterio. Toda esencia tiene su carga de oscuridad, su lado oscuro. Ésta es la enseñanza de la analogía, de la analogía no entendida simplemente como la posibilidad de decir de múltiples formas el ser, pero atadas a una forma única —que es como parece que, de manera bastante reduccionista, entiende Vattimo el *dictum* aristotélico, que puede ser más rico. Hablo de una analogicidad más amplia, que da cabida inclusive a la metáfora. Esa metaforicidad radical del lenguaje que tanto resaltan Derrida y el propio Vattimo. Esa analogicidad es la que

[317] G. Vattimo, *Credere di credere*, ed. cit., p. 60.

puede darnos una ontología *débil* que en verdad evite el nihilismo y una religiosidad que en verdad ponga límites a la secularización omnívora. Si es cierto que la tradición aristotlélico-tomista empobreció la noción de analogía, también es cierto que Vattimo no le ha concedido toda su riqueza. Aquí el *análogon* es el limítrofe, el mestizo, como Cristo en esa magnífica *kenosis* de Dios. La *kenosis* es analogía (acercamiento proporcional, metáfora).

La *kenosis* es también iconicidad, símbolo abierto, ya que Cristo es el ícono de Dios. El ícono es el signo que con un fragmento nos da el conocimiento del todo. Por tanto, es sinecdóquico o metonímico, además de metafórico. Pues bien, el ícono es también analogía, él nos abre a la posibilidad de no endiosar los límites, las definiciones, las estructuras, las esencias; pero también nos ayuda a no endiosar su desestructuración, su transgresión, su rechazo. La rebeldía puede ser igual de violenta que la imposición a la que se enfrenta. Una metafísica débil, u ontología débil, tiene que abandonar la pretensión de univocidad del racionalismo, y el gusto por la equivocidad del irracionalismo. Ambos extremos se tocan, son igualmente fuertes, violentos. Una ontología analógica (o analógico-icónica, que es más difícil aún, por ser más rica y no sujetable a esquemas de manera simplista) es la que puede ayudarnos a caminar con cierto fundamento, pero no un fundamento fuerte, no un suelo inconmovible, claro y distinto. Nos da el claroscuro, que respeta siempre una sombra de misterio junto a la razón, y nos da la humildad de reconocer que no tenemos morada férrea, que vivimos, al menos en parte, a la intemperie.

Este salir a la intemperie ontológica es lo que nos permite caminar en el misterio. Es lo que repiten constantemente los místicos y espirituales. Salir a lo desprotegido (por nuestros conceptos, por nuestros sistemas) y encon-

trar a Dios en la intemperie (del desierto, o del aguacero, o de la borrasca, o del mar tormentoso). Refugio a medias, refugio débil y frágil es la analogía, es el predominio de la ausencia y sin embargo el sentido de la presencia (presencia a medias, presencia débil, más creída y esperada que poseída). Es una metafísica u ontología, la analógica (o analógico-icónica), que nos hará salir a la intemperie del ser a buscar a Dios con la experiencia. Los teólogos han oscilado siempre entre la teología positiva y la teología negativa. La teología negativa fue la de los místicos. Pero también hubo místicos (Tomás de Aquino, el Maestro Eckhart, San Juan de la Cruz) que usaron la analogía —como algo intermedio entre la teología positiva y la negativa— para hablar de Dios, para balbucear acerca de Él, que es como se habla de lo inefable, que es como se juntan el mostrar y el decir de Wittgenstein. Un discurso analógico entendido como intento de positivar la teología negativa y de negativizar la teología positiva, para salvarse de la dogmatización férrea y sistemática que contiene como peligro la teología positiva y del mutismo en el que acaba en definitiva la teología negativa (que da paso al éxtasis, pero que no es concedido a todos). Alguien que fue sumamente *kenótico* fue Eckhart, y hace un uso extraordinario de la analogía, de la analogicidad tomista, para hablar de su experiencia.

La analogía misma nos permite trascender la interpretación puramente literal de la Escritura. El literalismo es amor al univocismo, y el alegorismo puede llegar a ser amor al equivocismo. El pleito que se dio en la época patrística, entre el literalismo de Antioquía y el alegorismo de Alejandría, puede resolverse con la analogización, en la que se busca lo que se puede alcanzar de sentido literal, para no perderse en la selva de la alegoría, y del sentido alegórico o espiritual para salir del desierto de la literalidad. Porque siempre será verdad aquello que dice San Pablo:

"La letra mata, el espíritu da vida". Quedarse en la letra es muerte, pasar a la interpretación espiritual es lo que da vida. Pero trabajando una y otra en su límite, en su *limes*, para emprender el camino sin perderse. Esta polémica entre los literalistas y los alegoristas se repitió varias veces, por ejemplo en Joaquín de Fiore, pero también encontró diferentes síntesis, por ejemplo en Hugo de San Víctor y San Buenaventura.

Asimismo, la analogía-iconicidad nos hace ver el primado de la caridad; ella es el *ágape*, resultado de la *kenosis*, en el que Cristo dice a sus discípulos que ya no los llamará siervos, sino amigos. Si se entiende la *ekklesia* como *ágape*, ya no se teme tanto su carácter disciplinar, pero tampoco se cae en la consideración formalista del "ama y haz lo que quieras", que corre el peligro de ser llenado con cualquier cosa. Tiene que dialogarse sobre su contenido material, y la tradición puede ser entendida como ese diálogo.

Hay, pues, muchas cosas buenas y ciertas que me ha dado la reflexión de Vattimo. Pero también me ha movido a encontrar, por crítica de sus posturas, algunas claves que me ayuden a situar con más claridad eso que he llamado la analogización de la filosofía, esto es, su proporción, su difícil mesura, su límite. Desmitificar la desmitificación, secularizar la secularización, violentar la violencia, aniquilar la aniquilación, todas estas expresiones que parecen paradójicas a primera vista (como si salieran de un Dios caprichoso como el de algunos nominalistas bajomedievales que resaltaban la omnipotencia sobre la omnisciencia) esconden una parte de verdad. La máxima paradoja, la *kenosis*, es en el fondo analogía, iconicidad, asunción de límites por parte de aquel que es el Infinito, el Absoluto, el absuelto de toda limitación. En esa metafísica analógico-icónica (tal vez lo mismo que en la metafísica débil, tal vez metafísica débil ella misma) podrá haber un Dios que no

se reduzca a fundamento metafísico, pues rebasa la metafísica: sólo podría caber en ella de manera reductiva o analógica, como algo trans-substancial; es decir, que evite el Dios equívoco de la religiosidad pre-metafísica naturalística y el Dios unívoco de la religiosidad metafísica egológica. Tal vez en lugar de post-metafísica deba hablarse de una metafísica distinta (distinta de la metafísica univocista de la modernidad y de la metafísica equivocista de algunos sectores de la postmodernidad), una metafísica a la cual, como a la religión, también pueda darse un retorno, pero distinto.[318]

También ha dialogado sobre la religión Vattimo con Rorty, señalando un buen futuro para la religión, aunque no tan bueno para las jerarquías.[319] E, igualmente, con R. Girard, que señaló y denunció la religión violenta.[320]

Reflexión

De esta manera encontramos las consideraciones de Gianni Vattimo sobre la religión como un análisis del retorno de la religiosidad a la cultura actual. Un retorno diferente, mediado por la secularización y el nihilismo, pero un retorno al fin y al cabo. Tal vez un retorno débil, en el sentido de que no regresa como algo prepotente e impositivo, sino tras la saludable humillación de la modernidad. Precisamente Vattimo atribuye a la caída de los metarrelatos la

[318] He abordado algunas de estas ideas con más amplitud en mis libros *Hermenéutica, postmodernidad y analogía*, México: Miguel Angel Porrúa - Universidad Intercontinental, 1996; y *Tratado de hermenéutica analógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

[319] G. Vattimo / R. Rorty, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006, pp. 85 ss.

[320] G. Vattimo / R. Girard, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa: Transeuropa, 2006, pp. 29 ss.

posibilidad de ese retorno de la religión, por lo que no debería establecerse ella como un metarrelato más. Eso es muy oportuno, pero no abandono la esperanza de que también regrese una metafísica no prepotente ni impositiva, que yo denomino metafísica analógica, y que tal vez pueda reencontrarse a la manera como Vattimo quiere conservar su metafísica débil. De todas maneras son retornos, pero diferentes. Retornos, porque ya estaban dadas y decantadas la religión judeocristiana y la metafísica analógica en el seno de la misma filosofía hermeneutica reciente. Sólo había que explicitar ese origen, esa génesis, esa genealogía. Vattimo explicitó la sedimentación de la religión judeocristiana en la hermenéutica, y yo creo que también debe explicitarse la sedimentación en ella de una metafísica analógica, que continúa siendo, como ya la llamaba Aristóteles, "el saber buscado"; continuamente en búsqueda, sin poder dejarse anquilosar por las seguridades sistemáticas ni por los convencionalismos cómodos.

Una palabra más sobre la actitud de Vattimo frente a la metafísica u ontología. En un congreso de hermenéutica al que fuimos invitados como conferencistas, en el Estado de Nueva York, en mayo de 2002, Vattimo me decía que su idea es una ontología débil, una metafísica débil, sin estructuras fuertes ni violentas; pero que no es un relativista. Insistía tanto en ello, que me pareció que con toda legitimidad se incardina en la línea general de los filósofos de la posmodernidad que hemos visto: no tanto de un rechazo total de la metafísica, que sería tan fuerte y violento como lo que se quiere evitar, sino de un debilitamiento de la ontología o metafísica, de modo que se evite el que adquiera esa prepotencia y ese monolitismo que tuvo en la modernidad, en la que sin duda llegó a tener el estatuto de metarrelato impositivo y férreo. Se trata, pues, de alcanzar una

ontología o metafísica débil y no violenta, pero que tenga la capacidad de orientarnos en nuestro actuar en la sociedad.

En noviembre de 2004, Vattimo me honró aceptando discutir mi hermenéutica analógica en el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En su conferencia, intitulada "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", aceptaba la hermenéutica analógica como un intento de pensamiento débil, es decir, de hermenéutica débil o no prepotente ni impositiva.[321] También aceptaba que funcionaba, y que podía ser un instrumento adecuado para la interpretación. Solamente me pedía no preocuparme tanto por lograr la objetividad en la interpretación, como un resto de la noción metafísica de la verdad. Pero es que yo todavía creo que se puede lograr alguna objetividad y una verdad analógica con respecto a los textos que interpretamos, de otra manera correríamos el riesgo de caer en un equivocismo que nos llevará al caos en la hermenéutica. Asimismo, Vattimo entendía lo anagógico como la interpretación del futuro, jugando con el sentido anagógico de la Sagrada Escritura, que era el que correspondía a la esperanza, esto es, al futuro. Él entendía la anagogía como planteamiento del futuro y de la esperanza desde la política, es decir, la construcción del futuro político o de la esperanza política, con lo cual brindaba a la hermenéutica una apertura a la sociedad que me parece muy conveniente.

[321] Dicha conferencia se publicó como G. Vattimo, "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV/156 (2005), pp. 213-227.

- G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Altaya, 1999.
- G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992 (2a. ed.).
- G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México-Barcelona: Gedisa, 1996.
- G. Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1990.
- G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991.
- G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1995.
- G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano: Garzanti, 1996.
- G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Torino: Paravia, 1997.
- G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002.
- G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano: Garzanti, 2002.
- G. Vattimo, mismo, *Nihilismo y emancipación*, Barcelona: Paidós, 2004.
- G. Vattimo, "¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), LIV/156 (2005).
- G. Vattimo, "La edad de la interpretación", en R. Rorty / G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006.
- G. Vattimo / R. Girard, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa: Transeuropa, 2006.

- M. Beuchot, "El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 30 (1994).

- M. Beuchot, "Gianni Vattimo y la religión", en *Anámnesis* (México), XI/2 (2001)

- M. Á. Quintana Paz, "Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna", en *Azafea* (Universidad de Salamanca), 5 (2003).

ALASDAIR MACINTYRE (1929-): NEOARISTOTELISMO Y COMUNITARISMO

Un ala del variopinto paisaje de la postmodernidad ha sido designado por Habermas como el "paleoconservadurismo", distinto del "neoconservadurismo". Este último pretende conservar la técnica y la burocracia de la modernidad, pero no su ética. Esto es, propulsa el capitalismo, ahora con el nombre de neoliberalismo. En cambio, el paleoconservadurismo consiste más bien en la conservación o recuperación de pensamientos antiguos, como el de Sócrates, el de Platón o el de Aristóteles. En el caso de nuestro autor, se trata de Aristóteles. Éste ha sido uno de los pensadores que, como Stanley Hauerwas y Martha Nussbaum, han configurado un rescate del pensamiento aristotélico, denominado neoaristotelismo. Veremos a MacIntyre como insigne paradigma de esto.[1]

VIDA Y OBRA

Alasdair MacIntyre nació en Glasgow en 1929. Estudió en las universidades de Londres y Manchester. Enseñó en las universidades de Manchester, Leeds, Oxford y Princeton. En 1963 fue *fellow* en el University College de Oxford; después, en 1966, profesor de sociología en la Universidad de Essex; de religión en la Universidad de Manchester, de historia de las ideas en la Universidad Brandeis (1970), de

[1] Cf. M. Beuchot, "El humanismo en el neoaristotelismo y el comunitarismo postmodernos. Algunas apreciaciones", en Varios, *Homenaje en memoria del Dr. Miguel Mansur*, México: UIA, 1994, pp. 8-16.

filosofía y ciencias políticas en la de Boston (1972-1980), de 1980 a 1982 es Luce *professor* en el Wellesley College, luego Alton Jones *professor* de filosofía en la de Vanderblit (de 1982 a 1988), después en la de Notre Dame y ahora en la de Duke.

Entre otras cosas, ha escrito: *Marxism: An Interpretation* (London: SCM Press, 1953); *Marxism and Christianity* (New York: Schocken Books, 1954); *The Unconscious, Conceptual Analysis* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958); *Dificulties in Christian Belief* (London: SCM Press, 1959); *A Short History of Ethics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966); *Secularizaton and Moral Change* (con Ricoeur, London: Oxford University Press, 1967); *Religious Significance of Atheism* (con Ricoeur, Columbia: Columbia University Press, 1969); *Marcuse* (London: Collins, 1970); *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (London: Duckworth, 1971); *After Virtue: A Study on Moral Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1981); *Revisions, Changing Perspectives in Moral Philosophy* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983); *Whose Justice?, Which Rationality?* (London: Duckworth, 1988); *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth, 1990); y *Dependent Rational Animals* (Carus Publishing Company, 1999).

Como se ve, han sido numerosas sus obras. Nos centraremos en cuatro de ellas que han sido ejemplares en su recuperación y replanteamiento del aristotelismo: la relativa a la virtud, la relativa a la justicia y a la racionalidad, la relativa a tres modelos de la ética y la relativa a la naturaleza de los seres humanos.

OPORTUNIDAD Y ACTUALIDAD DE LA VIRTUD

En *Tras la virtud*, de 1981, MacIntyre defendió cuatro puntos principales. (1) El proyecto ilustrado ha fracasado. Este proyecto se basaba en que todas las personas racionales no pueden estar equivocadas al acordar cuáles son las exigencias de la moralidad y en virtud de qué han de ser aceptadas. Eso era en principio, pero, de hecho, los filósofos morales de finales del siglo XVIII y principios del XIX originaron teorías rivales e incompatibles: contractualistas, humeanas, kantianas, utilitaristas y iusnaturalistas. Y tales discrepancias no se han resuelto en los dos siglos siguientes (XIX y XX). También la modernidad post-ilustrada es un conjunto de teorías contradictorias, en conflictos irresolubles. (2) Hay un fallo general al tratar de explicar el origen o las causas de estas desavenencias y conflictos. Esto se debe al abandono de una tradición anterior: la ética teleológica de las virtudes, que proviene de Sócrates, Platón y Aristóteles. Pero también fue desarrollada por los medievales. Fue el rechazo de la Edad Media tardía de esta tradición la culpable de la fragmentación moral que llega hasta hoy. (3) Este rechazo de la tradición de las virtudes se debió a malas interpretaciones y equivocaciones. (4) La elección que queda, a los que estamos en la moralidad post-ilustrada, se da entre Aristóteles y Nietzsche.

En este libro, que le dio gran celebridad, MacIntyre se da cuenta de que la mayor parte de las éticas herederas de la ilustración, esto es, del racionalismo, son las más irracionalistas. Por ejemplo, en la filosofía analítica, que es la que detenta la imagen de ser la más racionalista y cientificista, resulta ser, en ética, la más irracionalista, dado que en su filosofía moral casi todo es emotivismo. Eso indica una paradoja o, al menos, una crisis. No hace falta señalar que MacIntyre encontraba el emotivismo en las corrientes

irracionalistas, como las descendientes de Nietzsche, sobre todo en la filosofía existencialista.

Él conocía bien la historia de la ética, a la que dedicó una obra, su *Pequeña historia de la ética*, de 1967, por lo cual podía darse cuenta de cómo esta vena irracionalista recorría el devenir de la filosofía moral. También había estudiado el marxismo y el freudismo, en sendas obras. Pero lo que ve como más decisivo para conducir a esta situación irracionalista es la herencia del nietzscheanismo. Por ello, en este libro sobre la virtud se topa con la siguiente alternativa: o Aristóteles o Nietzsche. Él opta por el primero. ¿Por qué opta por él para salir del dilema?

MacIntyre se percataba de que la reacción de Nietzsche es sobre todo contra Kant. Este último parece representar bien la ética moderna, centrada en la ley. Hay un gran desencanto y reacción contra la ley, que es la que representaría a la razón. Y entonces sólo quedaría una ética emotivista, irracionalista. Pero MacIntyre dice que, a la ética de leyes, de la modernidad, se podría oponer la ética de las virtudes, que es la de Aristóteles, y que puede mediar entre el racionalismo y el emotivismo, ya que la virtud conjunta en su estructura y dinamismo parte de la razón y parte de la voluntad, emoción o inconsciente. Abarca los dos aspectos.

En ese importante libro, MacIntyre aborda, como su título lo indica, el estudio de la virtud. El título parece ser deliberadamente ambiguo. "Tras la virtud" puede entenderse como "Después de la virtud", en el sentido de que ya no tiene cabida, de que ya perdió actualidad, o ha desaparecido; o puede entenderse como "En seguimiento de la virtud", en el sentido de que más bien es tiempo de buscarla, de tratar de conseguirla. Y es este último sentido el que pretende MacIntyre para su obra, pues se da cuenta de

que no queda más opción que la de volver a la tradición de la ética de virtudes.

La virtud no es, como la ley, sólo un imperativo. Puede tener una parte de ello, pero es, sobre todo, una praxis, una práctica. Aristóteles la ve como algo que se va haciendo sobre la marcha, no tanto como una ciencia, sino como un saber que se va desarrollando, que se adquiere o configura con el ejercicio. Y así la recoge MacIntyre. Para él, lo clarividente del Estagirita no fue tanto su "psicología metafísica" (en la que trata de fundamentar las virtudes), sino el haberse dado cuenta de que hay ciertas virtudes sin las cuales no puede subsistir una sociedad, ninguna *polis*.

Estas virtudes son la veracidad, la valentía, y la justicia;[2] también añade la prudencia o *phrónesis*.[3] En efecto, sin veracidad no se construye sociedad alguna, resulta imposible. La valentía o fortaleza significa aquí que se está dispuesto a defender la sociedad, incluso hasta morir por ella; sin eso tampoco puede subsistir ella, y será arrasada por sus enemigos, sin que nadie vaya a defenderla. La prudencia ayudará a manejarse en el trato con los demás. Y la justicia es la que hará que las relaciones dentro de la sociedad, ya entre personas, ya entre las personas y el estado (o gobierno), puedan ser aceptables. Pues, igualmente, sin justicia nadie puede coexistir, y, por lo mismo, ninguna sociedad puede subsistir a la larga. La justicia, aunque es coronación de todo lo demás, es condición de posibilidad de una existencia concorde y feliz en el seno de una sociedad.

Esta utilización de Aristóteles ha hecho a MacIntyre el adalid del aristotelismo en la actualidad, recibiendo el nombre de neoaristotélico. Pero hay que matizar. A diferen-

[2] A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, p. 239.
[3] *Ibid.*, pp. 194-195.

cia del aristotelismo tradicional, y a semejanza de Gadamer, rescata sobre todo la filosofía práctica de Aristóteles, centrada en la *phrónesis* o prudencia. También se le ha criticado por desconectar la parte práctica de la parte teórica de la filosofía del Estagirita. Pero tiene razones para hacerlo. Puede aislar y poner como algo autosuficiente la razón práctica, fundada en sus propios principios, sin dependencia directa de los de la razón teórica.

Este aristotelismo práctico, como hemos dicho, está sumamente basado en la virtud, y ella tiene como parte axial la prudencia; pues, si la virtud consiste en el término medio, es precisamente la prudencia la que ayuda a buscarlo, la que impele y orienta a encontrarlo. Una ética basada en las virtudes es una moralidad que va a lo más central del hombre, que no reside tanto en los actos cuanto en las actitudes; esto es, va a la formación de hábitos, que son disposiciones profundas, formadas poco a poco, con la repetición de actos virtuosos, pero, más aún, con la estructuración de una cualidad que va más allá de lo cuantitativo.

MacIntyre se distinguió por llamar la atención hacia la virtud en la ética. No fue el único (también están, p. ej., P. Th. Geach y Ph. Foot), pero sí tal vez el que más insistió en el estudio de la noción de virtud. Es el que más movió a recuperar este concepto tan importante, el de la virtud, que ahora se ha hecho corriente y acostumbrado en nuestra filosofía moral y en la más reciente filosofía de la educación. Es algo que ha abierto mucho la discusión en estos campos. Abre una perspectiva nueva frente al racionalismo moderno (con la ética de leyes, de Kant) y el irracionalismo posmoderno (con la ética emotivista que se da en muchos de los seguidores de esta vertiente actual). Da una alternativa que puede sintetizar ambas cosas que se han visto como opuestas: la razón y la emoción.

Tradición, racionalidad y justicia

En otro libro igualmente célebre, *¿La justicia de quién? ¿Cuál racionalidad?*, de 1988, MacIntyre sostiene que cualquier investigación sistemática se realiza dentro de una tradición.[4] Dicha tradición incluye un modelo de procedimiento, ciertos conceptos y ciertas creencias últimas, además de ciertos temas o problemas definidos en términos muy parecidos. Eso hace que la argumentación sea muy cercana o pertinente, y ello permite que la controversia sea fructífera; es decir, cuando se ejerce bien, se nota un avance en el estado de la investigación dentro de esa tradición. Hay soluciones y nuevos problemas interesantes. Allí se sitúa el tema del estudio y la práctica de la justicia.

MacIntyre conecta dos tradiciones contrapuestas, la platónico-agustiniana, que se extendía en la Edad Media cristiana, y la aristotélica, que fue recibida en esa misma época medieval, hacia el siglo XIII. Ambas tradiciones tuvieron sus encuentros, pero sobre todo desencuentros muy marcados. Allí se veía la diferencia de conceptos, principios y argumentos que se daban entre los miembros de las dos tradiciones, tan distintas. Es el problema de la inconmensurabilidad entre tradiciones. Pero no se trata de un problema insoluble. Se pueden encontrar vías de acceso y conectar de manera enriquecida dos tradiciones. MacIntyre señala como paradigma de esto a Santo Tomás, quien, en el mencionado siglo XIII, se dio a la tarea de compaginar la tradición platónico-agustiniana con la aristotélica, y lo logró en muy buena medida. Al parecer, ninguno de los pensadores, incluso recientes, ha hecho más que él para aleccionar acerca del modo como se hace este tipo de aproximaciones tan problemáticas entre tradiciones.

[4] El mismo, *Justicia y racionalidad*, Barcelona: Eiunsa, 1994.

McIntyre nos recuerda que el agustinismo era la doctrina oficial, y que los agustinistas veían el aristotelismo como erróneo. Los que pugnaban por recibir el aristotelismo veían que respondía a todo aquello a lo que ya no lo hacía el paradigma anterior. Y llegó a haber una lucha muy fuerte, con varias condenaciones de la lectura del Estagirita. Santo Tomás, a diferencia de unos y otros, aprendió a ver la parte de verdad de ambas posturas, y con ello alcanzó a ver lo que veía cada uno de los dos bandos desde su punto de vista: a qué problemas no podía responder el aristotelismo, y tenía que preservarse la solución platónico-agustiniana, y a qué problemas no podía responder el platonismo-agustinismo, y tenían que responderse con el nuevo esquema aristotélico. El sistema que él trató de construir rescataba las principales propuestas de ambos sistemas, pero limándolas de sus limitaciones y fallas, con lo cual pudo potenciar al uno con el otro: quitar los defectos y aprovechar las ventajas de cada uno. Tanto los platónico-agustinianos como los aristotélicos llegaban a ver sus tesis y argumentos, dentro de sus propios modelos de verdad y de justificación racional, y quedaban satisfechos. Según MacIntyre, el gran logro de Santo Tomás no fue tanto identificar los errores y limitaciones, sino, sobre todo, explicar por qué se daban, y qué lección se podía sacar de ellos. Viene a nuestra memoria aquella frase del Aquinate, de que "ninguna teoría es tan falsa que no nos enseñe alguna verdad".

La enseñanza que obtiene MacIntyre de esto es que la justicia es relativa a la racionalidad que se tenga, o desde la cual se proyecte; y la racionalidad lo es a la tradición a la que pertenezca y en la que se viva. Esto le granjeó muchas críticas y fue visto como relativista. Pero no parece serlo. Por su cuestionamiento del individualismo y del liberalismo, y por su aristotelismo centrado en la comuni-

dad, recibe el nombre de comunitarista. El comunitarismo significa aquí que se debe dar la prioridad a la comunidad frente al individuo, para que pueda aquélla subsistir. No se trata de totalitarismo, aunque a veces se le ha acusado de ello. (El haber hablado de la virtud del patriotismo le ganó el ser tildado de fascista, lo cual es muy injusto.)

Es este libro el que ha ganado a MacIntyre el apelativo de comunitarista. No hay otra cosa que construya mejor la comunidad que la justicia. El bienestar y la buena marcha de la sociedad dependen de la realización que se alcance de esta importante virtud. Es la justicia, como ya decía Aristóteles, la que sostiene la *polis* o comunidad. Se trata, sin embargo, no sólo de una ética social de la justicia, sino también de los bienes, de la felicidad, a tono con el eudemonismo aristotélico. Pero ahí le interesa más asegurar eso tan básico que es la justicia. Ella es la que da las bases para la construcción del bien de la sociedad.

Dice MacIntyre que la noción de justicia depende de la noción de racionalidad que se tenga. Pues la equidad se mide según los patrones de razón que se manejen. El problema es que MacIntyre añade que la racionalidad depende de la tradición en la que se inscriba. No es igual la racionalidad en la Europa ilustrada que en el Asia medieval. Pero, si es así, resulta que la tradición es la que mide a la razón, y sería algo irracional. Algo no racional, como lo es la tradición, fundaría la razón. Sin embargo, MacIntyre ha replicado que no tiene por qué ser irracional la tradición, o, en todo caso, la única herramienta que tenemos para criticar la tradición es la razón. Y puede hablarse incluso de una tradición de la razón, o de una tradición racional y que promueva la argumentación razonable.

TRES TRADICIONES ÉTICAS

En su otro libro, *Tres versiones rivales de la investigación moral*, de 1990, MacIntyre compara tres tradiciones: la enciclopedista, pero tal como la concibió, a fines del siglo XIX, la *Enciclopedia Británica*, que veía el desarrollo de la historia occidental moderna como el progreso intelectual y moral auténtico y sin problemas, en la línea del positivismo. Los modelos de verdad, racionalidad y objetividad que guiaron a sus sostenedores, sobre todo frente a otras culturas, fueron los mismos que le impidieron ver sus propios errores y deficiencias. Eso les impidió dialogar con otras culturas e incluso con ellos mismos, en cuanto a su propio proceso y desarrollo (que tiene que implicar errores y deficiencias). Se trata, de alguna manera, del positivismo, plasmado en ese ideal enciclopédico inglés.[5]

Frente a esa tradición enciclopedista, se presenta la genealogista de Nietzsche y los autores posmodernos. A diferencia del casi ingenuo optimismo de los positivistas, el pesimismo nietzscheano utilizaba la genealogía como instrumento para desenmascarar esas pretendidas verdades, racionalidades y objetividades. Pero con eso mismo, el genealogismo nietzscheano se pone en tela de juicio a sí mismo, de una manera de la que no puede salir ni aplicarse a sí mismo como autoconocimiento cultural y moral la crítica tan lúcida que hace de los demás. Así como los enciclopedistas fueron incapaces de conocer y reconocer otras culturas, así –nos dice MacIntyre— los genealogistas han sido incapaces de conocer y reconocer la identidad y la unidad narrativa de cualquier *yo* que sea capaz de autoconocimiento. Unos y otros padecen de defectos muy parecidos.[6]

[5] El mismo, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992, pp. 215 ss.
[6] *Ibid.*, pp. 84-85 y 255 ss.

En cambio, MacIntyre señala una tercera tradición, la tomista, tal como se daba en ese mismo tiempo (segunda parte del siglo XIX), en el tiempo de la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII (1879), como un llamado a lo que Santo Tomás había hecho, según se dijo antes, de conmensurar tradiciones que se veían como irreconciliables o inconmensurables. Tomás nos enseña a trabajar en una tradición de investigación que es la universidad medieval, en la que se vive del desacuerdo y del conflicto, pero en la que la discusión tiene por cometido señalar las fallas de los rivales y enriquecer nuestra teoría.[7] Este modelo o tradición podrá tener muchos errores y fallas, pero precisamente su espíritu de aprendizaje atento, pero no servil, sino crítico con la tradición, con las otras tradiciones y consigo mismo, es lo que posibilita su autocorrección y su desarrollo. Hay una conciencia de una subjetividad narrativa, en la que se aprende y se critica, esto es, se tiene la advertencia de lo que las otras tradiciones pueden enseñarnos, pero también de lo que podemos enjuiciar negativamente.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

En un libro reciente, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, del 2000, MacIntyre presenta su antropología filosófica o filosofía del hombre. En *Tras la virtud* había dicho que era preciso dejar de lado la "psicología metafísica" o "metafísica psicológica" de Aristóteles, pero en esta obra, paradójicamente, se da a la tarea de recuperarla. Ve al hombre, en la línea aristotélica, como animal racional, recalcando la animalidad del mismo; y añade una cosa nueva, a saber, lo ve también como dependiente, esto es, como carente y ne-

[7] *Ibid.*, pp. 284 ss.

cesitado de la sociedad. Allí recupera las éticas del cuidado, como la de las feministas Carol Gilligan y Angelika Krebs, y la ética de la fortuna (pues nos ha tocado la buena suerte de no ser discapacitados ni enfermos) como la de Bernard Williams y Martha Nussbaum.

Parte de un substrato animal del hombre, del que sólo suele verse la parte racional o cultural. Pero, dice, "la segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza culturalmente formada como hablante de un lenguaje, es un conjunto de transformaciones parciales, pero sólo parciales, de su primera naturaleza animal".[8] Es decir, el hombre es animal racional, pero, ante todo, es un animal. A pesar de tener razón y lenguaje, sigue siendo animal, dice contra Heidegger, que recalcaba tanto la diferencia que el lenguaje daba al hombre sobre todas las otras especies animales. Esta atención a la naturaleza, tanto animal como racional, del hombre, hace que MacIntyre se refiera en esta obra muchas veces a la ley natural, algo que también estaba como dejado de lado en los trabajos anteriores, y ahora cobra una fuerte presencia.

Dado que el hombre es un animal muy vulnerable, es, ante todo, un animal social, esto es, lingüístico e histórico, y está muy vinculado a las instituciones políticas, que lo amparan y protegen. Dado que es por naturaleza racional, de manera también natural, el ser humano tiene la virtud de la prudencia, de la *phrónesis*, o razón práctica, la cual le da la capacidad de convertirse en un "razonador práctico independiente", esto es, un adulto razonable, prudente y libre, con un diálogo argumentativo y con acciones que sean producto de una deliberación equilibrada, lo cual le provee de libertad; pero, también, es dependiente de los

[8] El mismo, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001, p. 68.

demás, y el darse cuenta de ello y aceptarlo es madurez: "el reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia".[9] Esto es lo que permite el esfuerzo por integrarse a la comunidad y desarrollar las virtudes conducentes a la adecuada convivencia. Pero, a pesar del comunitarismo que lo ha caracterizado, aquí MacIntyre dice que, por la *phrónesis*, el hombre puede atender a bienes comunes distintos de los bienes de la comunidad, esto es, los mira como bienes individuales. "Cada individuo debe decidir, como razonador práctico independiente, qué lugar debe ocupar en su vida cada uno de esos bienes".[10] De acuerdo a eso, y dentro de la sociedad en la que se ubica, el hombre desea *florecer*, esto es, llegar a cierta perfección. Y, al ver la dependencia que tienen él y los demás, cultiva virtudes tales como la templanza, la beneficencia y aun la misericordia.

Así, pues, MacIntyre alude a virtudes que ya ha señalado, pero añade una muy especial: la "justa generosidad", sin la cual la justicia sería un ejercicio de la igualdad desprovisto de afecto y de afán de ayudar al otro. Ciertamente exige instituciones y reglas, pero sobre todo se da cuando nos enfrentamos al otro cara a cara, y logramos ver sus carencias, su fragilidad, su dependencia. Por así decir, va más allá que la justicia a secas. Es una solidaridad con el discapacitado, que nos hace trascender el bien individual y buscar el bien común.

Según nuestro autor, las virtudes de la justa generosidad y del reconocimiento de la dependencia son incompatibles con las instituciones de la modernidad burguesa o neoliberal. La familia burguesa ha mostrado su cerrazón en sí misma, y el estado neoliberal o moderno sólo

[9] *Ibid.*, p. 103.
[10] *Ibid.*, p. 130.

se rige por la eficiencia y la razón instrumental: decreta la muerte de los menos aptos. Se requiere, más bien, de una actitud desinteresada, generosa y comunitaria, no individualista, egoísta e insolidaria. Hay que trascender el ámbito de la familia y llegar a la acción en comunidades más amplias: "el lugar de trabajo, la escuela, la parroquia, el club deportivo, el sindicato, las clases para la educación de adultos y otras semejantes".[11] Pero, como se ve, son agrupaciones menores, no las grandes instituciones sociales, con respecto a las cuales MacIntyre parece seguir teniendo profundas reservas y una gran desconfianza. Cree más en los grupos pequeños dentro de la sociedad política. De hecho, a las virtudes aristotélicas que en un principio proponía, como la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, se han añadido virtudes tomistas, como la generosidad y la misericordia, que ciertamente no parecen tener cabida en la sociedad moderna. Todo esto se inscribe dentro de la acerba crítica que MacIntyre hace de la modernidad, crítica que continúa viva, y que le ha granjeado el epíteto de pensador posmoderno.

Reflexión

Como se ve, el trabajo de MacIntyre toma muy en cuenta la noción de narratividad, esto es, la narratología que vemos en otros autores, como Derrida. Pero es un autor que, a partir de esa narratividad, encuentra el camino hacia la ética e incluso, últimamente, hacia la ontología. Usa la narratología para llegar a la ontología, lo cual es sumamente elegante e interesante. Así como la reducción al absurdo es el mejor de los argumentos *en contra de* alguna tesis, éste que MacIntyre emplea, de usar la propia narratología para

[11] *Ibid.*, p. 158.

pasar a la ontología, es el mejor de los argumentos *a favor de* una tesis: con las propias armas, desde los propios supuestos del contrincante, se obtiene lo que se desea concluir.

Además, es el que invita a aplicar la genealogía a los genealogistas, concretamente a Nietzsche, pero también a Foucault. Es, así, de los pocos que hacen genealogía de la genealogía, con lo cual se hace meta-genealogía, el desenmascaramiento de la genealogía misma, o del desenmascaramiento mismo. Es, pues, más crítico que los genealogistas, porque no recusa la autocrítica; es, asimismo, el más radical de los críticos de la cultura, porque se atreve valerosamente a criticar la crítica en sus supuestos más profundos. Es el que relata los relatos opuestos a los metarrelatos modernos; es, con ello, el que señala el carácter de metarrelatos que tienen los anti-metarrelatos posmodernos.

A pesar de que en un principio trataba de tener un aristotelismo radicado en la razón práctica, sin conexión con la razón teórica y, por tanto, sin ontología (como él decía, sin esa psicología metafísica que subyace a la ética aristotélica), poco a poco fue aceptando esa base metafísica de la ética, hasta llegar a escribir, en *Animales racionales y dependientes*, toda una antropología filosófica que no es sino una ontología de la persona o una metafísica de las condiciones de posibilidad de la acción virtuosa.

- A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987.

- A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, Barcelona: Eiunsa, 1994.

- A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992.

- A. MacIntyre, *Animales racionales y dependiente. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001.

- C. Thiebaut, *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor, 1988.

- R. Yepes Stork, "Después de *Tras la virtud*. Entrevista con Alasdair MacIntyre", en *Atlántida*, IV (1990), pp. 453-461.

- C. Thiebaut, *Los límtes de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

- S. Mulhall–A. Swift, *Liberals and Communitarians*, London: Blackwell, 1993.

- M. Beuchot, "El humanismo en el neoaristotelismo y el comunitarismo postmodernos. Algunas apreciaciones", en Varios, *Homenaje en memoria del Dr. Miguel Mansur*, México: UIA, 1994.

- M. Mauri *et al.*, *Crisis de valores, modernidad y tradición. Una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, Barcelona: Edit-Euro, 1997.

- L. Figueiredo, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Pamplona: Eunsa, 1999.

RICHARD RORTY (1931-2007): NEOPRAGMATISMO Y DEMOCRACIA

Rorty es un pensador que perteneció a la corriente de la filosofía analítica. Después, como un rasgo post-analítico, pasó al pragmatismo de la escuela norteamericana (James, Dewey...), pero con una clara conciencia de estar en una postura postmoderna, lo que él mismo llama neopragmatismo. Así, entronca a Wittgenstein con Dewey y Heidegger, y utiliza a Derrida. Mezcla la desconstrucción con la máxima pragmática, y llega a una búsqueda tan anti-teórica de la libertad, que raya en lo que podríamos llamar post-filosofía. También puede decirse que su estrategia de escritura es la redescripción, por la que busca partir de ciertos discursos para encontrar nuevas maneras de hablar sobre las cosas.[1] Ya la filosofía no es sino un género de la literatura; y, más aún, no importa que la filosofía muera si eso ayuda a alcanzar la democracia.

VIDA Y OBRA

Richard M. Rorty nació en Nueva York, en 1931. En 1946 entró a la Universidad de Chicago, a estudiar filosofía. Pasó a Yale, donde estuvo de 1955 a 1957, y donde se doctoró en filosofía el año de 1956. Enseñó en Wellesley College, de 1958 a 1961, y después en la Universidad de Princeton, de 1961 a 1982. Ese año pasó a enseñar Humanidades en la Universidad de Virginia y, finalmente, Literatura com-

[1] G. Calder, *Rorty y la redescripción*, Madrid: Alianza, 2005, pp. 19 ss.

parada en la Universidad de Stanford. Muere el 8 de junio de 2007.

Publicó los siguientes libros: como editor, The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method (Chicago: University of Chicago Press, 1967); como co-editor, Reason and Argument. Essays in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos (Amsterdam: Van Gorcum, 1973); como autor, Philosophy and the Mirror of Nature (Pronceton: Princeton University Press, 1979); Consequences of Pragmatism (Minneapolis: University of Minessota Press, 1982); como co-editor, Philosophy in History (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); como autor, Contingency, Irony and Solidarity (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Objectivity, Relativism, and Thruth. Philosophical Papers I (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie (Viena: Passagen Verlag, 1994); Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America (Cambridge, Mass.–London: Harvard University Press, 1998); Thruth and Progress. Philosophical Papers III (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Pragmatism and Politics (1999); Philosophy and Social Hope (Harmondsworth: Penguin, 2000; también como Philosophie und die Zukunft (Frankfurt a/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000); Il future della religione (con G, Vattimo, Milano: Garzanti, 2005).

La formación que se daba en ese entonces en la Universidad de Chicago era aristotélico-tomista. Rorty reaccionó, y después de diez años de estudiar filosofía pragmatista, sobre todo la de Dewey, empezó a luchar contra su formación clasicista para ir al pragmatismo. Sin embargo, en ese

entonces, finales de los 50 y principios de los 60, prosperó la filosofía analítica, y tuvo que entrenarse en ella, pero sólo para ir pasando las ideas del pragmatismo al lenguaje de los filósofos analíticos. En cuanto a la filosofía pragmatista, seguía sobre todo a Dewey y a James, y se ponía en contra de Peirce, al cual también había estudiado, pero a quien consideraba un filósofo que no se había emancipado de restos metafísicos en su doctrina. De hecho Rorty se ha distinguido por su oposición a la ontología y la epistemología tradicionales (representacionistas), y por buscar una salida más acorde con el pragmatismo (o neopragmatismo) que profesa. Inclusive ha transitado por posturas post-modernas, y ha llegado a hablar de post-filosofía, acercándose de manera mucho más libre a la literatura.[2]

FILOSOFÍA POST-ANALÍTICA

Tras haberse entregado, en la década de los 60, a la filosofía analítica, Rorty dio un viraje fuerte. De esta época analítica podemos señalar, sobre todo, la antología que lo hizo famoso: *El giro lingüístico* (1967), en la que recoge los trabajos más representativos de la corriente analítica, para servir como una introducción al análisis lingüístico. Sin embargo, ya en la extensa introducción presenta reflexiones metafilosóficas que lo hacen pensar en que la filosofía se iría haciendo post-analítica.[3]

Sobre todo, habla de que lo que hace obsoleta una doctrina o corriente es el vocabulario que usa: "Si esto o-

[2] Ver el escrito autobiográfico de Rorty intitulado "Orquídeas silvestres y Trotski", en su *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 135-156.
[3] R. Rorty, "Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", en el mismo (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1970 (reimpr.), pp. 38-39.

curre, la mayoría de los ensayos de este volumen será obsoleta, porque el vocabulario en que están escritos será obsoleto".[4] Los filósofos o metafilósofos se cansan de los callejones sin salida en los que se encierra la conversación filosófica, y abandona nociones tales como "significado", "verdad" o "forma lógica". De esta manera, las polémicas entre realistas y antirrealistas, que dependen de la filosofía entendida como representación, dejarán de tener vigencia, y los metafilósofos se encontrarán con que han surgido palabras nuevas, que impondrán otro sesgo a la conversación. Como se ve, la idea de filosofía como conversación ha acompañado desde siempre a Rorty, lo mismo que la idea de que la conversación misma es la que va determinando qué palabras se introducen y qué otras se abandonan, precisamente serán palabras como "referencia", "objetividad", "verdad" y "esencia" las que dejarán lugar a otras.

LA PÉRDIDA DEL MUNDO NATURAL O DE LA NATURALEZA Y DE SU ESPEJO

Así, pues, Rorty rompe con su actitud analítica. Y, si como filósofo analítico se había interesado por las discusiones en el área de la filosofía de la ciencia o epistemología, es en ella misma donde precisamente comienza su corrosivo ataque. En su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), señala un fracaso en la filosofía de la ciencia analítica; se ha llegado a callejones sin salida, y, sobre todo, a un relativismo muy extendido en esta corriente filosófica, por ejemplo a la teoría de la inconmensurabilidad entre teorías y paradigmas científicos de Kuhn y otros post-popperianos.

[4] *Ibid.*, p. 39.

Dada esta situación, sólo queda abandonar la epistemología, con sus pretensiones tanto descriptivas como normativas del proceder científico, y adoptar la hermenéutica, que sólo tiene la pretensión de llevarnos a la comprensión de unos con otros, para poder desarrollar nuestra conversación. La conversación filosófica es lo único que nos queda como tarea epistémica, y hemos de hacer todo lo posible para que ella continúe. En ese sentido, tiene que haber disenso, pues el consenso haría que nos quedáramos viéndonos unos a otros sin saber qué hacer, y se acabaría la conversación. Por ello la filosofía es más edificante que sistemática. Y lo que hay que edificar es la conversación filosófica, que nos lleva a buenos resultados para la vida, como a la preservación de la solidaridad y la democracia. El filósofo sería una especie de diletante bien informado.

Como se ve, Rorty da un paso de la epistemología a la hermenéutica, la cual es la disciplina filosófica más propia de la postmodernidad. Al haber abandonado la filosofía analítica, puede llamársele "post-analítico"; y, al haber optado por la vía de la interpretación, puede hablarse en él de un "giro hermenéutico", aunque él prefiere llamarlo "pragmático", pues llama a su postura un "neopragmatismo". De hecho, la pragmática (como la de Peirce, Apel y Habermas) tiene demasiados puntos en común con la hermenéutica (como la de Gadamer y la de Ricoeur) como para no disociarlas tanto. Esto conduce al rechazo no sólo de la epistemología, sino también de la metafísica. Ya no puede hablarse de verdad ni de realidad.[5]

[5] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983, pp. 323 ss.

DEL REPRESENTACIONISMO AL PRAGMATISMO

De una postura representacionista, de la mente y, sobre todo, del lenguaje como espejo de la realidad natural, se pasa a una filosofía edificante, constructiva, que se dedica a la *hermeneia* en su sentido completo de comunicación o conversación, esto es, tanto de interpretación como de diálogo. De hecho, esta actitud de ruptura con la filosofía analítica y de adhesión a la hermenéutica y, sobre todo, a la pragmática, se ve en una compilación suya intitulada *Consecuencias del pragmatismo*. Si *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es de 1979, esta compilación es de 1982, y recoge artículos que van de 1972 a 1980, es decir, casi toda una década, precisamente la década de los 70, en la que se gesta y se da su paso de la filosofía analítica al pragmatismo. Allí se ve cómo por rechazo de autores como Sellars, y por influencias de autores como Quine, Davidson y Putnam, se va pasando al pragmatismo. Un pragmatismo que reconoce antecesores en James, Santayana y Dewey, aunque también acude a autores como Wittgenstein, Heidegger y Derrida.

Allí explica que, a diferencia de los analíticos, los pragmatistas, a quienes él sigue y entre los que desea ser colocado, se caracterizan por hacer una filosofía con minúscula, ya que la filosofía con mayúscula es la de los platónicos, con sus ideas universales, y la de los positivistas, con su endiosamiento de la ciencia empírica. Son dos extremos, pero de lo mismo, de una actitud que da demasiada importancia a temas como la Realidad y la Razón, la Verdad y el Bien. En cambio, los pragmatistas desinflan estas pretensiones, y, en lugar de buscar la esencia de la Verdad y del Bien, luchan porque esos problemas tan elevados se guarden en el cajón (o se tiren a la basura), y se dé paso a otros problemas más sencillos a la vez que úti-

les, como qué hacer con nuestra vida, moral y política, y cómo manejarnos frente a la realidad. Sobre todo, cuestionan la verdad como correspondencia de las oraciones con la realidad, y le dan un estatuto más humilde, según el cual, la verdad es lo que se da en los enunciados verdaderos. El pragmatista "renuncia por entero a la noción de verdad como correspondencia con la realidad, afirmando no que la ciencia moderna nos permite hacer frente a la realidad porque guarde correspondencia con ella, sino que simplemente nos permite hacerle frente. El pragmatista argumenta que varios siglos de esfuerzos no han servido para dar un sentido digno de interés a la noción de 'correspondencia' (de los pensamientos o de las palabras con las cosas)".[6]

Pondera la noción wittgensteiniana y deweyana de que todo nuestro pensamiento se da dentro del lenguaje, y que, por otra parte, el lenguaje es tan sólo un instrumento, algo para nuestro uso, y no una entidad trascendente que nos vaya a entregar la pomposa noción de significado. Por lo demás, señala que la misma filosofía analítica está tomando ese sesgo pragmatista que justifica su propia adhesión al pragmatismo: "[N]o debemos tomar lo que Gustav Bergmann llamaba 'giro lingüístico' como lo hicieron los positivistas, como si nos permitiese responder preguntas kantianas sin tener que pisar el terreno de los psicologistas, sólo con hablar, con Kant, sobre la 'experiencia' o la 'conciencia' Ésta fue, de hecho, la motivación inicial del 'giro', pero (gracias al holismo y al pragmatismo de los autores citados) la filosofía analítica pudo ir más allá de esta motivación kantiana y adoptar una actitud naturalista, behaviorista, hacia el lenguaje. Tal actitud la ha llevado a los mismos derroteros por los que camina la reacción 'con-

[6] El mismo, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos, 1996, p. 23.

tinental' contra la tradicional problemática kantiana, reacción que encontramos en Nietzsche y Heidegger".[7] Como se ve, Rorty encuentra la transición de la analítica a la hermenéutica y la pragmática, pero de tal suerte que ya se sitúa junto con autores posmodernos como Derrida y Deleuze.

VUELTA DE LA MIRADA A LO PARTICULAR Y CONTINGENTE

En otra obra suya, *Contingencia, ironía y solidaridad* (1988), Rorty vuelve a rechazar la noción fuerte de verdad y de ser, y profesa una postura para la que todo es individual y contingente, sin posibilidad de universales ni esencias. Para manejar pragmáticamente esa realidad, Rorty propone la ironía, concepto que toma de los románticos del siglo XIX. Ellos y los idealistas impusieron una forma de hablar, porque era lo que mejor respondía a las expectativas del momento; por eso el cambio filosófico se da por adopción del lenguaje que expresa mejor las inquietudes y concepciones de una época. Es una especie de "selección natural" de los edificios culturales que mejor nos ayuden a avanzar en la vida.[8]

Sostiene que los léxicos filosóficos sobreviven porque nos gustan o nos sirven, no porque ayuden a describir y explicar la realidad; con ello se acerca a James y a Dewey, y se aleja de Peirce. Rorty asevera: "Se tiene la expectativa de que muestren que los elementos centrales de ese léxico son 'inconsistentes en sus propios términos' o que 'se destruyen a sí mismos'. Pero *nunca* puede mostrarse eso. Todo argumento según el cual el uso que corrientemente hacemos de un término corriente es vacío, o incohe-

[7] *Ibid.*, p. 28.
[8] El mismo, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 25 ss.

rente, o confuso, o vago, o 'meramente metafórico', es forzosamente estéril e involucra una petición de principio. Porque un uso así es, después de todo, el paradigma de un habla coherente, significativa, literal. Tales argumentos dependen de afirmaciones según las cuales se dispone de léxicos mejores, o son abreviatura de afirmaciones así. Raramente una filosofía interesante consiste en el examen de los pro y los contra de una tesis. Por lo común es implícita o explícitamente una disputa entre un léxico establecido que se ha convertido en un estorbo y un léxico nuevo y a medio formar que vagamente promete grandes cosas" [9]

No se trata de ver si un sistema es coherente, sino de si ofrece herramientas eficaces para manejar nuestra vida. Y concluye: "La línea de pensamiento común a Blumenberg, Nietzsche, Freud y Davidson sugiere que intentamos llegar al punto en el que ya no veneramos *nada*, en el que a *nada* tratamos como a una cuasidivinidad, en el que tratamos a *todo* —nuestro lenguaje, nuestra conciencia, nuestra comunidad— como producto del tiempo y del azar. Alcanzar ese punto sería, en palabras de Freud, 'tratar al azar como digno de determinar nuestro destino'" [10]

FUGA DE LA OBJETIVIDAD Y LA VERDAD

En *Objetividad, relativismo y verdad* (1991), Rorty refuerza su crítica de la verdad y de la realidad, con un relati-

[9] *Ibid.*, p. 29. Algo semejante dice en la entrevista a cargo de M. Herrera–C. Pereda, "Intersubjetividad y libertad. Una conversación con Richard Rorty"; en *Teoría* (UNAM), 1/1 (1993), p. 113, donde afirma que reaccionó contra la metafísica realista de Aristóteles y Santo Tomás, para ir al pragmatismo.

[10] *Ibid.*, p. 42. Sobre el futuro de la filosofía según Rorty, cf. K. Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized*, Tampa: University of South Florida Press, 1990, pp. 96 ss.

vismo más hondo. Es James, y no Peirce, quien saca las verdaderas consecuencias del pragmatismo. La crítica de Davidson a la referencia le sirve para apoyar sus ataques a la verdad y al realismo.[11] Allí presenta la pugna entre positivistas y pragmatistas, que se ha superado ya. Entre los neo-positivistas señala a Sellars, y entre los neo-pragmatistas a Davidson, que han hecho que no tenga sentido el hablar de una realidad más allá del lenguaje. No se puede ser ya representacionista en cuanto al lenguaje, como quería Sellars, sino que tiene que vérselo como uso y práctica social, como sostiene el segundo Wittgenstein. Con ello vuelve a negarse la verdad como correspondencia y el realismo ontológico y epistemológico.

De este mismo año de 1991 data el tomo II de sus *Philosophical Papers*, que lleva por título *Ensayos sobre Heidegger y otros*. Precisamente ahí se ve su búsqueda por otros filósofos no analíticos, sino por los llamados filósofos continentales, entre los que sobresalen Heidegger, Foucault y Derrida. En ellos encuentra perspectivas y orientaciones para continuar su crítica de la filosofía clásica o tradicional, principalmente en contra de las nociones ontológicas y epistemológicas fuertes, como la verdad y la realidad.

Posiciones parecidas se recogen en una entrevista a Rorty publicada en México en 1993, y realizada por María Herrera y Carlos Pereda. Sólo acepta lo particular y contingente; y rechaza lo universal y lo necesario, como las esencias.[12]

[11] R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 132 ss.

[12] M. Herrera–C. Pereda, "Intersubjetividad y libertad. Una conversación con Richard Rorty", ed. cit., pp. 113-114.

Esto se ve también en su doctrina de la interpretación. Los enunciados no se ajustan a objetos, aun cuando los objetos puedan movernos a preferir un enunciado a otro. Esta postura se acerca a la frase de Nietzsche: "No hay hechos, sólo interpretaciones". Pero incluso las interpretaciones son muy relativas, dependen de ciertos intereses e intenciones. Llega a decir que está más allá de la interpretación tal como usualmente se la entiende, y se coloca del lado de la deconstrucción derridiana: "Un desconstruccionista como Miller, pensaría, no tiene más derecho a invocar esta distinción entre subjetividad y objetividad que los pragmatistas como Fish, Stout y yo mismo. Quienes se toman el círculo hermenéutico tan en serio como Eco también deberían, en mi opinión, evitarla" [13]

En contra de Eco, que sigue en esto a Peirce, dice que no hay que descifrar códigos, hay que explotar las lecturas a nuestro favor, hay que sacarles partido, hacerlas trabajar para nuestro provecho. En la proverbial pugna entre el sentido literal y el alegórico, hay que decir que sólo hay sentido alegórico, no literal. En definitiva, "los textos no se interpretan, se usan". [14] Con lo cual llega a una postura muy alejada de la hermenéutica (o al menos se le ve en una postura hermenéutica muy peculiar), para colocarse en algo como un pragmatismo muy extremo (si es que todavía puede llamarse pragmatismo, según lo que quería su fundador, Peirce).

[13] R. Rorty, "El progreso del pragmatista", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 112.

[14] *Ibid.*, pp. 100-101.

CAMBIO DE MARCHA HACIA LA PRÁCTICA

Ya de hecho la filosofía de Rorty ha tenido un giro pragmático o pragmatista y, por lo tanto, se interesa más en la práctica. Uno de los manifiestos de ello, que tiene la cualidad de ser muy claro y explícito, es *¿Esperanza o conocimiento?*, de 1994. Allí recopila las tres tesis principales que sostiene: 1) una teoría de la verdad no correspondentista, 2) un mundo sin substancias o esencias y 3) una ética sin obligaciones universales.

Esta última tesis es la que más nos interesa ahora, pues es una declaración temática de su postura en ética, consecuente con su nominalismo e historicismo. Habla de distinguir entre moralidad y prudencia, muy en la línea de su pragmatismo, muy en su vertiente práctica. La prudencia busca lo conveniente o eficiente. Así, contrapone a Dewey y Kant, y opta por el primero, alegando que no podemos tener obligaciones fijas y, por ende, tampoco reglas determinadas. Más que la obligación, es la prudencia la que nos guía. Pide atenuar la distinción entre razón y pasión o sentimiento. Más aún, la ética surge mejor de la pasión que de la razón, porque a veces se es muy racional pero malo moralmente (por eso, en lugar de hablar, como Dewey, del progreso moral como avanzar en inteligencia, hay que hablar de él como avanzar en el sentimiento). Lo importante es el resultado; por ejemplo, los derechos humanos pueden verse como valiosos si funcionan para hacer mejores a los hombres, independientemente de cómo se considere su origen: si provienen de la voluntad de Dios, de la metafísica o de la mera construcción social. Lo importante, para Rorty, es reducir las diferencias casi una por una: reducir la diferencia entre cristianos y musulmanes en Bosnia, reducir la diferencia entre negros y blancos en Alabama, reducir la diferencia entre heterosexuales y

homosexuales en Québec, etc. Añade: "Más específicamente, podemos visualizar el progreso intelectual y moral no como un acercarse a lo Verdadero o a lo Bueno o a lo Correcto, sino como un incremento del poder de la imaginación. La imaginación es el bisturí de la evolución cultural, el poder que opera constantemente —dadas la paz y la prosperidad— para hacer que el futuro humano sea más rico que el pasado humano. La imaginación es la fuente de las nuevas imágenes científicas del universo físico y de las nuevas concepciones de las comunidades posibles. Es lo que Cristo, Freud y Marx tienen en común: la habilidad de redescribir lo familiar en términos no familiares".[15] En ese sentido el pragmatismo busca, más que conocimiento, esperanza.

El futuro de la democracia

En el volumen III de sus escritos, intitulado *Verdad y progreso*, de 1994, Rorty sigue debatiendo el problema de la verdad, con filósofos de la talla de Crispin Wright, Hilary Putnam y otros; pero lo que más le interesa es ese progreso de la humanidad que residirá en ciertos valores que defender, no tanto con la razón sino con el sentimiento, como los derechos humanos. También defiende el feminismo y habla de una esperanza social. Trata de precisar el papel de la filosofía en la consecución de ese progreso humano, y lo ve en autores tales como Locke, Dewey, Habermas y Derrida.[16] Se detiene en la forma como Derrida afronta la metafísica, y ve que sigue con una actitud demasiado pendiente de la metafísica misma, mientras que él sólo decide

[15] El mismo, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires: FCE, 1997, pp. 100-101.
[16] El mismo, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 341 ss.

abandonarla. Por eso dice, tratando de comprenderlo: "Derrida, un judío nacido en la *rue* Saint-Augustin, es también el hombre que, habiendo leído a Platón y a Kant, no ha podido olvidarlos, no ha podido alejarse de ellos sin más. Quizá los niños no judíos que van a la escuela en lugares donde nadie ha oído hablar mucho de Platón y Kant (¿California? ¿Indonesia?) puedan olvidarse de la metafísica de la presencia, pero *él* no puede".[17] Todavía ve a Derrida demasiado contaminado de metafísica (la contaminación es un concepto muy caro a Derrida); a él le ha bastado con cambiar de modos de hablar para olvidarla. Tal vez lo que ocurre es que Derrida quiere no sólo cambiar de modos de hablar, sino cambiar de significados. No desea sólo cambiar de tema, sino también de lenguaje, lo cual es demasiado.

En 1995, Rorty sostuvo un diálogo con varios intelectuales europeos en Varsovia. Entre ellos estaban Jürgen Habermas, Ernest Gellener y Lezek Kolakowski. Las críticas que se le hicieron estuvieron en la línea de acusarlo de relativismo, de historicismo o culturalismo. Rorty señala que hay, sin duda, verdades, objetividades, etc., pero lo que no acepta es que se pongan como las nociones nucleares de la cultura. Para él hay otras cosas más importantes, como la libertad y la democracia.[18] Además, aboga por la democracia que, contingentemente, se ha dado en los Estados Unidos; al menos quiere presentarla como Atenas en sus mejores momentos, aun cuando, al parecer, la democracia norteamericana pueda estar al final de su carrera imperial, e incluso al final de su carrera democrática.[19] Además,

[17] *Ibid.*, p. 394.

[18] El mismo, "La emancipación de nuestra cultura", en J. Niznik–J. T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski*, Madrid: Cátedra, 2000, pp. 46-47.

[19] El mismo, "La noción de racionalidad", en *ibid.*, pp. 116-117.

en sus escritos más recientes, Rorty se da cuenta de que debe acercarse a una noción postcolonial de democracia.[20]

Finalmente, en *Filosofía y futuro* (2000), Rorty defiende que solamente nos planteamos el futuro cuando dejamos de lado la filosofía sistemática y nos abrimos a una filosofía más transformadora. En un trabajo autobiográfico, cuenta cómo fue pasando de otros tipos de filosofía, sobre todo el analítico, a nuevas modalidades, sobre todo la pragmática y transformadora. Esto lo conduce en especial a las cuestiones más prácticas, de ética y filosofía política. Allí encuentra deseable promover la búsqueda de la justicia, la cual concibe como una lealtad ampliada, como una amistad social aplicada a reducir las tensiones entre los ciudadanos. En la línea de Rawls, pero de una manera más pragmatista, nuestro autor pide que se trabaje por la vida en libertad social. Lo realmente importante, en definitiva, es promover esta búsqueda y respeto de las libertades. Es contradictorio decir que la libertad se debe imponer, pero no lo es persuadir por el diálogo de que lo mejor es vivir con libertad. Por eso, frente al futuro de la filosofía, Rorty le augura una función de ayudar a la creación moral de sí mismo (de modo parecido a Foucault) y la creación de condiciones para la convivencia democrática. La democracia es tolerancia, progreso y disminución del sufrimiento: "En una sociedad plenamente democrática —dice— no existiría el sufrimiento innecesario: todo sufrimiento ya sólo sería una consecuencia ineludible de nuestra mortalidad".[21]

[20] Cf. A. Malachowski, *Richard Rorty*, Princeton-Oxford: Princeton Univesity Press, 2002, pp. 135-138.

[21] El mismo, *Filosofía y futuro*, ed. cit., pp. 175-176. Sobre la cuestión de la democracia y el multiculturalismo, cf. R. Del Águila, "Introducción" a R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 20-24.

Esto se ha visto reafirmado en un artículo del 2000, que lleva por nombre "Universalidad y verdad", en el cual argumenta a favor de una "política democrática" que sea incluyente, para lo cual no resultan de interés las cosas en las que coincidimos los seres humanos (la universalidad) ni tampoco la noción de verdad, sobre todo la de correspondencia.[22] Como siempre, da la impresión de que más bien, dado su pragmatismo (a veces tan extremo), no le interesan esas nociones, sino el diálogo con los demás y la democracia. Como lo dijo en una conferencia reciente, le interesa la felicidad, más que la verdad.[23]

En 2002, en París, Rorty tuvo un diálogo con Vattimo sobre el futuro de la religión. El título de su conferencia es "Anticlericalismo y ateísmo" En ella sostiene que, más que ateos, los filósofos no creyentes, se declaran agnósticos o, por lo menos, anticlericales. En efecto, ni los teístas ni los ateos tienen suficientes pruebas para demostrar lo que desean. Es que la creencia en Dios no es asunto de pruebas empíricas ni algo por el estilo; no es una cuestión de demostrar enunciados.[24] Esto significa que los filósofos no teístas son más bien anticlericales, en el sentido

[22] Cf. R. Rorty, "Universality and Thruth", en R. B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, 2004 (reimpr.), pp. 1-30.
[23] Cf. el mismo, "Putnam, Pragmatism and Parmenides", conferencia dictada en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, el 19 de enero de 2006. En esta conferencia, aprovechando la discusión que ha mantenido durante años con Hilary Putnam, llega a decir que cosas como la verdad, la realidad, etc., son malas herencias de Parménides y de Platón, de las que es mejor liberarnos; son problemas teóricos, fines estáticos, y lo que nos interesa son los problemas prácticos más inmediatos, "fines a la vista" (*ends-in-view*), como los denominaba Dewey.
[24] R. Rorty, "Anticlericalismo y ateísmo", en R. Rort–G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 52.

de preferir que la religión se privatice, y no esté en manos de esos que la detentan y la controlan. Sobre todo cuando las iglesias usan a los fieles para imponerles consignas políticas, para llevarlos a ciertas posturas políticas, incluso con presión de la conciencia. Sobre todo, al privatizarse la religión, perderá sus pretensiones de universalidad. En cuanto a Vattimo, que se proclama creyente, Rorty dice: "Mis diferencias con Vattimo se reducen a su capacidad de entender un hecho pasado como sagrado y a mi idea de que lo sacro reside sólo en un futuro ideal".[25] Es decir, mientras que la religión de Vattimo se centra en que hace mucho Dios llamó amigos a los que eran sus siervos, la de Rorty se centra en la esperanza en que algún día, en algún milenio, sus descendientes lejanos puedan vivir en una civilización globalizada en que el amor sea la única ley.

Reflexión

Poco a poco, Rorty va abandonando la metafísica y sus problemas. Inclusive, asume que, si eso es abandonar la filosofía, hay que ir haciéndolo. De hecho, ya no encuentra ninguna diferencia entre hacer filosofía y hacer literatura. De lo que se trata, según el pragmatismo que asume, es de construir una sociedad más libre y más democrática.

No sólo abandona todos los ideales representacionistas y metafísicos, sino también los ideales teóricos, en aras de su pragmatismo, que busca el mundo más habitable, en el que se disminuyan los conflictos, haya más tolerancia y más aceptación de los distintos. También, por supuesto, se trata de buscar un mundo más justo y libre, en el que se logre una cultura de los derechos humanos y de la

[25] *Ibid.*, p. 62.

igualdad, aunque para ello haya que sacrificar la filosofía misma.

Las críticas han llegado a Rorty, sobre todo de los que no comparten su idea de democracia, o de justicia, o de igualdad, porque no piensan que deba ser la de los Estados Unidos, que es la que él sostiene. Algunos lo han atacado porque les parece que es una democracia excluyente,[26] o porque les parece que no es el único modelo de democracia[27] ni el mejor.[28] También, se ha considerado que su tipo de filosofar puede llevar, si es excesivo, a una disolución de la filosofía misma.[29]

Vemos, así, que Rorty sí es un autor posmoderno antimetafísico. Si en los otros encontrábamos más bien un replanteamiento o reblandecimiento de la ontología, en él desaparece y se extingue. Sólo queda el reinado de lo particular y contingente, sin ningún nexo con lo universal. Es un nominalismo tan crudo que se antoja inaceptable y, a la postre, incumplible y por lo mismo autorrefutante.[30]

Sin embargo, deseo hacer justicia a su postura pragmatista. Dadas las premisas de su pragmatismo —para el que cuentan los fines más inmediatos y a la vista que tenemos, como curar el cáncer y alcanzar una democracia más inclusiva y tolerante—, aunque a veces da la impresión de

[26] Cf. E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara (Méx.): Universidad de Guadalajara, 1993.

[27] J. Niznik--J. T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, ed. cit., pp. 127-129, 157-158, 166-167.

[28] Cf. E. Laclau, "La comunidad y sus paradojas; la 'utopía liberal' de Richard Rorty", en el mismo, *Emancipación y diferencia*, Barcelona: Ariel, 1992, pp. 183-214.

[29] Ch. Taylor, "Rorty and Philosophy", en Ch. Guignon – D. R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 158-180.

[30] Cf. M. Beuchot, "Marco y consecuencias de la postmodernidad", en *Libro anual del IFSAM*, 1995-1996, pp. 9-20.

que Rorty niega la realidad, la verdad y la universalidad, explícitamente no lo hace (no puede hacerlo, so pena de incurrir en lo que critica); más bien las deja de lado y se concentra en lo que sí le interesa, a saber: la persuasión de los auditorios concretos y el logro de la democracia.

- R. Rorty, "Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", en el mismo (ed.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago and London: The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1970 (reimpr.). También corregido y actualizado en el mismo, *El giro lingüístico*, Barcelona: Paidós, 1990.

- R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983.

- R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid: Tecnos, 1996.

- R. Rorty (coed.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1990.

- R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991.

- R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (*Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, Barcelona: Paidós, 1996.)

- R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona: Paidós, 1993.

- R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires: FCE, 1997.

- R. Rorty, "El progreso del pragmatista", en U. Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona: Paidós, 1998.

- R. Rorty, *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, Barcelona: Paidós, 1999.

- R. Rorty, *El pragmatismo, una versión: antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona: Ariel, 2000.

- R. Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3, Barcelona*: Paidós, 2000.

- R. Rorty, *Filosofía y futuro*, Barcelona: Gedisa, 2002.

- R. Rorty, "Universality and Thruth", en R. B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, 2004 (reimpr.).

- R. Rorty, "Anticlericalismo y ateísmo", en R. Rorty–G. Vattimo, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006.

- K. Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized*, Tampa: University of South Florida Press, 1990.

- E. Laclau, "La comunidad y sus paradojas; la 'utopía liberal' de Richard Rorty", en el mismo, *Emancipación y diferencia*, Barcelona: Ariel, 1992.

- C. Thiebaut, "De la filosofía a la literatura. El caso de Richard Rorty", en *Daimon*, 5 (1992), pp. 132-154.

- M. Herrera–C. Pereda, "Intersubjetividad y libertad. Una conversación con Richard Rorty", en *Teoría* (UNAM), 1/1 (1993).

- E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara (Méx.): Universidad de Guadalajara, 1993.

- G. Hottois–M. Weyembergh (eds.), *Richard Rorty. Ambigüités et limites du postmodernisme*, Paris: Vrin, 1994.

- M. Beuchot, "Marco y consecuencias de la postmodernidad", en *Libro anual del IFSAM*, 1995-1996.

- G. Leyva Martínez, "El neopragmatismo de Richard Rorty", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 93 (1998), pp. 355-409.

- R. Del Águila, "Introducción" a R. Rorty, *Pragmatismo y política*, Barcelona: Gedisa, 1998.

- J. Niznik–J. T. Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 2000.

- W. R. Darós, "¿Abandonar la filosofía es también filosofar? La propuesta de R. Rorty", en *Pensamiento* (Madrid), 58/222 (2002), pp. 387-410.

- A. Malachowski, *Richard Rorty*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2002.

- Ch. Taylor, "Rorty and Philosophy", en Ch. Guignon–D. R. Hiley (eds.), *Richard Rorty*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- R. B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, 2004 (reimpr.).

- G. Calder, *Rorty y la redescripción*, Madrid: Alianza, 2005.